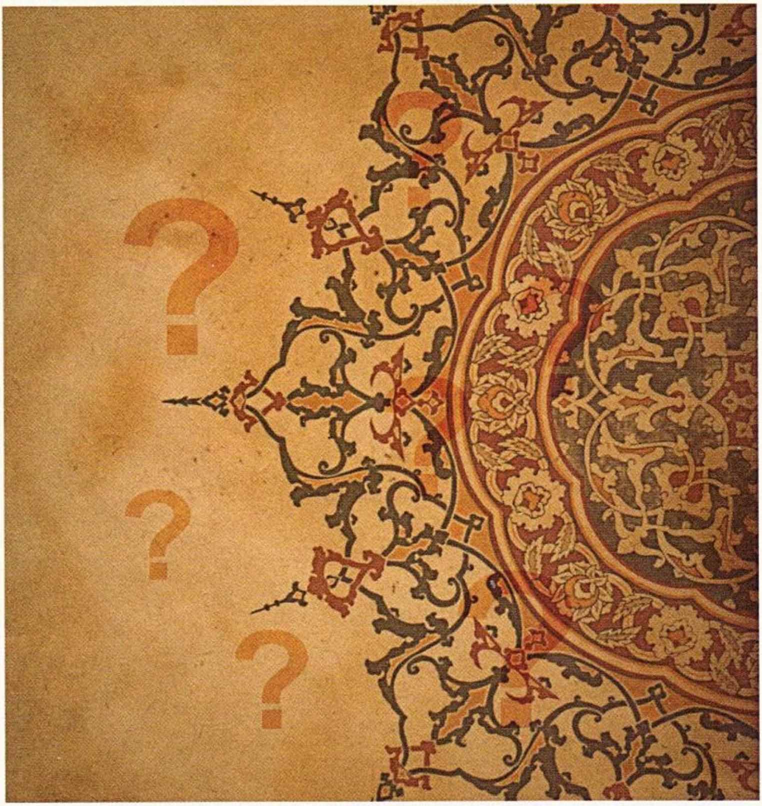
الطبعة الثانية

سؤال المنهج

في أُفق التأسيس لأُنموذج فكري جديد



د. طه عبد الرحمن

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

سؤال المنهج
في أُفق التأسيس لأُنموذج فكري جديد

د. طه عبد الرحمن

سؤال المنهج

في أُفق التأسيس لأُنموذج فكري جديد

جمع وتقديم

د. رضوان مرحوم

EBDAA

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المؤسسة العربية للفكر والإبداع

سؤال المنهج

في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد/ طه عبد الرحمن.

جمع وتقديم رضوان مرحوم

279ص.

ISBN 978 - 614 - 431 - 759 - 4

1 ـ التراث الإسلامي العربي.

2 ـ مقاصد الشريعة.

3 ـ المنطق.

100

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٥

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

لبنان ـ بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله تعالى في محكم كتابه:

﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًاۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ [الحجرات: 29].

صدق الله العظيم

مواد الكتاب

الملحق

تقديم

«الفيلسوف لا يكون إلا حرا طليقاً ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال».

طه عبد الرحمن

يضم الكتاب الذي ننشره اليوم مجموعة من الدراسات والمحاضرات أنجزت في مسافة زمنية متباعدة تربو عن اثنين وثلاثين سنة(1) من المسار الأكاديمي المتميز للدكتور طه عبد الرحمن، ويضم بين دفتيه مقالات تغطي ثلاثة مجالات مركزية انشغل بها مشروعه الفكري، وتكشف عن البدايات الجنينية الأولى التي رافقت تبلور تصوراته الأساسية وأطروحاته الكبرى. وعلى الرغم من أن الموضوعات التي تشتغل بها فصوله الثلاثة عشر متنوعة والقضايا التي تثيرها مختلفة، إلا أنها كلها تتعلق بوضع أسس **أنموذج للنظر**(2) غير مسبوق يُمَكِّن من تجديد نظراتنا في القضايا الملحة التي يخوض فيها الفكر الفلسفي العربي المعاصر؛ وتستند الأفكار التي عَمِل د. طه على بلورتها منذ ما يزيد عن أربعين سنة من العمل الجِدِّي والمُضْني إلى أربعة مقومات عامة

---

(1) حررت الدراسات التي يضمها هذا الكتاب ما بين سنتي 1974 و2006.

(2) يُعرِّف د. طه مفهوم «الأنموذج» في كتابه: **بؤس الدهرانية**؛ إذ يقول: «نستعمل «الأنموذج» هاهنا بمعنى غير معنى «النموذج» ولو أنهما مشتقان من أصل لغوي واحد؛ فـ«النموذج» عبارة عن «المثال» بمعنى «الطراز»، ومقابله الإنجليزي هو "Model" أو "Pattern"؛ في حين نقصد بـ«الأنموذج»، على وجه الإجمال، **منهجية متَّبعة ورؤية محددة للعالم**؛ فمثلا نظرية «نيوتن» في الجاذبية أنموذج، ونظرية «أينشتاين» في النسبية أنموذج آخر؛ ومقابله الإنجليزي هو "Paradigm"! طبعة الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص.30.

هي: «**التكامل**» و«**التداول**» و«**الحجاج**» و«**الائتمان**». والكتاب الذي بين يدي القارئ يقدم مجموعة من الاجتهادات النظرية التي حُرِّرَتْ ضمن المقومات الثلاثة الأولى[1].

ولا بد من تنبيه القارئ إلى أن بعضاً من الدراسات المنشورة في هذا الكتاب تتناول بصورة إجمالية مسائل وقضايا قد تجد لها تفصيلا في كتب د. طه عبد الرحمن، حيث نجده في بعض محاضراته يوجز القول بحسب نوعية

---

(1) لا يتضمن هذا الكتاب فصولا تعرض لمقوم «**الائتمان**»، ويدخل ضمنه سلسلة من المؤلفات التي أصدرها د. طه ضمن مجال الإسلاميات، ويمكن تصنيفها كالتالي:

- كتاب **العمل الديني وتجديد العقل** (1989) وهو مؤلف مخصص لتدارس الصلة التي تجمع بين العقل والعمل وكيف أن العمل التزكوي يمد الإنسان بأفق إدراكي لا يمكن أن يتوصل إليه بعقله المجرد فقط.
- كتاب **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (2000) وقد خصصه لممارسة النقد على التوجهات الكبرى لواقع الحداثة من منظور ديني إسلامي بشكل ينبه إلى المزالق التي تجرنا إليها حضارة اللوغوس؛ ويتمم مسائله كتاب **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم** (2012)، والكتابان يتعلقان بالنقد الأخلاقي الواجب على الوعي الفلسفي الاسلامي المعاصر ممارسته على مظاهر الحداثة الغربية التي تُبهر بمصنوعاتها وتفتن بمعقولاتها، لكنها تقتل القيم المعنوية التي بها يكون قوام الانسان والتي تجعله آية وليس مجرد سلعة.
- كتاب **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (2005) وهو مخصص لتجديد الاعتبار للمقومات الحضارية للأمة المسلمة في جوابها على أسئلة هذا الزمان المعولم، وفيه مناظرة للغرب وفضح لرغبته التسيدية ووقاحته الحضارية؛ يضاف إليه كتاب **الحداثة والمقاومة** (2007) وفيه يقدم طه نماذج لفلسفة المقاومة كمفهوم جديد تفرضه مقتضيات العصر ومستلزمات مواجهة التوجه التسيدي للغرب.
- كتاب **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (2006) الذي يتضمن مبادئ وقواعد تشكل مدخلا للحداثة الاسلامية مع تطبيقها على المفاهيم والنظم التي تولت الحداثة الغربية الاشتغال بها والتنظير لها؛ ويمكن أن ينضاف إليه كتاب **رُوح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية** (2012) المخصص لاستشكال الصلة بين الدين والسياسة أو بين التدبير والتعبد؛ وأخيرا كتاب **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني للفصل بين الأخلاق والدين** (2014) الذي يتناول موضوع إرادة الغرب فصل الأخلاق عن مصدرها الديني.

المتلقي مراعاة للمقام وسياق الخطاب، مما يجعل منها عرضا إجماليا أوَّليا لبعض النظريات التي بسط المؤلف القول فيها لاحقا في كتب مستقلة. فهذا الكتاب إذن ينفعك في كونه توطئةً وتمهيداً لأجزاء أساسية من المشروع الفكري الطهائي، وبالتالي يمكن تصنيفه على لائحة مؤلفاته ضمن نوع مميز من الكتب التي تشكل مدخلا عاما يُعْطِي صورة شمولية عن دعاواه الكبرى، أقصد بذلك: كتاب **حوارات من أجل المستقبل**[1] وكتاب **الحوار أفقا للفكر**[2].

ولما كانت الدراسات والمحاضرات المدرجة هنا يحكمها جميعا انسجام في الرؤية واتساق في المنهج وأنموذج نظر موحد، فقد اعتبرنا أن جمعها وترتيبها على النحو المعلوم في هذا الكتاب، سيكون له كبير الفائدة في خدمة القارئ الذي يتطلع إلى تكوين فكرة أوسع عن أركان مشروع د. طه عبد الرحمن الفلسفي، ويطمح إلى تصحيح فهمه لأطروحات «**مدرسة الرباط**» التي ناضل منذ السبعينات من القرن المنصرم من أجل إرساء دعائمها ووضع أسسها، وهي مدرسة أخذ صيتها ينتشر خارج المغرب بعد أن تجاوزت طور التأسيس ومراحل التشكل الأولى ودخلت طور الإنتاج والعطاء من خلال دراسات رائدة ومتميزة في رسائل «الماجستير» وأطروحات «الدكتوراه» في الجامعات المغربية والجزائرية على وجه الخصوص، والكثير من المؤسسات الأكاديمية في أرجاء من العالم العربي، فضلا عن الجمهور الواسع من الطلبة والباحثين الذين يُعبِّرون في المنتديات الدولية والمحافل الثقافية عن تبنِّيهم لأفكارها[3].

---

(1) طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2011.

(2) طه عبد الرحمن: **الحوار أفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2013.

(3) يتفاعل القراء والباحثون بشكل إيجابي ولافت مع أعمال د. طه عبد الرحمن في عموم العالم العربي: =

إن المقالات المنشورة في هذا الكتاب يجمعها استشكالٌ فلسفي رئيس هو:

= ففي المغرب، نذكر من الأعمال المنشورة التي تدارست مشروع د. طه ما يلي: حمو النقاري: **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2014؛ وعباس أرحيلة: **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2013؛ ويوسف بن عدي: **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2012؛ ومحمد هُمام: **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجا**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2013؛ ومحمد الشيخ: **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر**، بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى 2005؛ وعبد النبي الحري: **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2014؛ وإبراهيم مشروح: **طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 2009؛ كما شارك مجموعة من الأكاديميين والباحثين والطلبة في أعمال المنتدى الفكري السادس المنظم من طرف «منظمة التجديد الطلابي» لتدارس فكر طه عبد الرحمن، وجرت وقائعه بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، أيام 7 ـ 9 ماي 2012، ونشرت هذه الأعمال تحت عنوان: **دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن: إبداع فكري أصيل في التأسيس لنموذج معرفي بديل**، منشورات منظمة التجديد الطلابي، الرباط، الطبعة الأولى 2013؛ ومحمد حصحاص في دراسات ثلاث باللغة الإنجليزية هي:

1- "Past and Present Conditions for Existence and Difference", **Islamic Philosophy I.**

2- "The Moderns and Contemporaries in Search for a New Paradigm", **Islamic Philosophy II.**

3- "The Question of Ethics: Taha Abderrahmane's Praxeology and Trusteeship Paradigm", **Islamic Philosophy III.**

وتأتي الدراسات المنجزة في الجامعات الجزائرية من حيث الكم بعد تلك المنجزة في الجامعات المغربية؛ ففضلا عن الكثير من الرسائل والأطروحات التي نوقشت أو في طور التحضير عند إخوتنا الجزائريين عن مشروع د. طه عبد الرحمن، يمكن الإشادة ببعض الأعمال المتميزة مثل تلك التي نشرها د. عبد الرزاق بلعقروز في شكل مقالات، ونذكر منها: «سؤال الحداثة عند طه عبد الرحمن: من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفهوم»، ضمن كتاب **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر**، بيروت: =

= منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2009، ص.39 ـ 60؛ و«حدود مشروع الحداثة القيمية عند طه عبد الرحمن: نحو إمكان حداثي متوازن»، ضمن كتاب **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح**، بيروت: منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2010، ص.147 ـ 183؛ و«أزمة المشروع العقلاني عند أركون ورهانات العقل المؤيد عند طه عبد الرحمن»، ضمن كتاب **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، بيروت: منتدى المعارف، الطبعة الأولى 2013، ص147 ـ 173؛ وقد جمع بعضاً من هذه الدراسات في كتابه: **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، منشورات مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الأولى 2011؛ وكذلك كتاب د. عبد السلام بوزبرة: **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، بيروت: منشورات جداول، الطبعة الأولى 2011؛

وقد بدأ الاهتمام عند الباحثين التونسيين بفكر د. طه يتزايد، نذكر من الدراسات المنشورة التالي: أبو يعرب المرزوقي: **تحديات وفرص، محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين**، بيروت: دار الفرقد، الطبعة الأولى 2008؛ 169؛ وفتحي المسكيني: **الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى 2001، الصفحات 16 ـ 17، 21 ـ 22، 47 ـ 65؛

انظر «تجد» Meskini Fethi, "Discussion herméneutique d'une traduction arabe du "cogito" "cartésien" in Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques, Treizième Année, n° 20-21, 1998, pp.117-125.

أما في المشرق العربي، فيمكن أن نذكر من بين الأعمال والقراءات التي نشرها المهتمون بفكر د. طه التالي: ناصف نصار: **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى 2001. وقاسم شعيب: «طه عبد الرحمن ومأزق التكييف الحداثي»، ضمن كتاب **فتنة الحداثة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2013، ص.43 ـ 91. وعلي حرب: «طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي: فقه الفلسفة لمحو الفلسفة»، ضمن كتاب **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1998؛ علي حرب: «من عجائب الإبداع في الترجمة: طه عبد الرحمن نموذجا»، ضمن كتاب **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2001؛ ومحمد أحمد الصغير علي: **عقلانية الحداثة المؤيدة**: =

الفكر؟ وما هي الشرائط المنطقية والمقتضيات المنهجية لإنشاء قولنا المبدع مع الحفاظ على استقلالنا التداولي؟

يجيب د. طه عبد الرحمن عن هذا السؤال بدعوى مركزية تجتهد فصول الكتاب في الاستدلال عليها، وهي كالتالي:

- **إن الأصل في فقه «منهجية الإبداع» المحرِّرة لفكرنا هو تحصيل القدرة على الإحاطة بمقتضيات أنواع ثلاثة من المنهجيات: «المنهجية التكاملية» المميِّزة للتراث الإسلامي، و«المنهجية التداولية» المستخدمة في الصنعة الفلسفية، و«المنهجية الحجاجية» المتضمنة في الصناعة المنطقية.**

فمن خلال فصول هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ يجتهد طه عبد الرحمن في توضيح وكشف مختلف العمليات الإجرائية التي يتم بواسطتها استنباط «منهجية الإبداع» من التراث والفلسفة والمنطق من جهة، **واستثمارها** بوصفها طريقا بَيِّناً يوصّلنا إلى إنشاء أنموذج نظري جديد يتناسب مع طموحنا الفكري والمعرفي وتطلعنا الحضاري من جهة أخرى.

ولما كان الحديث عن «**أنموذج النظر**» ينبني على منهجية غير مسبوقة ويؤسس نمطا معرفيا متميزا ـ أي جملة من الصور والنظريات والمفاهيم والمسلمات والأحكام والأدلة التي تنبني عليها المعرفة الإنسانية في فترة معينة ـ لزم التطرق إلى «**الأطر المفاهيمية**» التي تَلزَم عن استعمال هذه المنهجية باعتبارها تُوجِّه النظر وترشده إلى تحصيل مطلوبه، فإن جواب طه عبد الرحمن أعلاه سيتوزع في هذا الكتاب المخصص لأسئلة المنهج على مجالات ثلاثة،

= **استقراءات في تفكيك أعمال طه عبد الرحمن**، إربد، الأردن، دار عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى 2014.

بعض الدراسات التي ذكرناها أعلاه تنحو منحى النقد والاعتراض، وقد بلغت الأعمال المنجزة حول المشروع الفكري لطه عبد الرحمن حدا من التراكم والتكاثر يسمح بفحصها ومناقشة مسلماتها ومدى التزامها بمقتضيات النقد المعقول والحوار المسؤول.

يشمل كل واحد منها ترسانة كبيرة من المفاهيم التي تشكل معجما اصطلاحيا خاصا بفكر طه عبد الرحمن ينبغي للمقبل على قراءته الإحاطة بتمامه، وهذه المجالات هي كالتالي:

• **مجال «المنهجية التكاملية»؛ تقضي هذه المنهجية بأن تقويم التراث الإسلامي العربي لا يصح إلا بفقه المنهاج التكاملي الخاص بهذا التراث؛** يرى طه أن تحقيق الإبداع الذي يوصلنا إلى التحرر الفكري لا يتم إلا بواسطة استخراج المنهجية التي نَظَّرَ لها من تقدمنا من النظار المسلمين ممن حافظ على الخصوصية التداولية لثقافته الإسلامية الأصلية، وكرس في كتاباته استقلالية عقل المسلم؛ وهذه المنهجية المستنبطة من التراث ينبغي إعمالها عند تقويم عطاء المتقدمين في مختلف المجالات التي خاضوا فيها بنظرهم؛ وهو الأمر الذي يوجب الابتعاد عن الأحكام المتسرعة والدعاوى الفكرانية (= «الإيديولوجية») التي أطلقها بعض من خاض في تقويم التراث، لأن التمكن من وسائل النظر في التراث يتقدم طلبَ المعرفة بمضامين هذا التراث.

• **مجال «المنهجية التداولية»؛ تقضي هذه المنهجية بأن تقويم العمل الفلسفي لا يُتوَصَّل إليه إلا بفقه آليات التداول الخاصة بالفيلسوف؛** إذا كان للتراث الإسلامي إبداعه الذي يميزه ويتفرد به عن باقي الانتاجات الثقافية الأخرى، فإن للتراث الغربي (اليوناني والأوروبي) إبداعه الخاص به؛ ومن منطلق الدعوة إلى التعارف التي تقتضي الانفتاح المعرفي والتلاقح الفكري بين الأمم، فإن استكشاف «المنهجية الفلسفية» التي اتبعتها ثقافة الغرب لإنتاج نموذجها الخاص في إبداع قولها الفلسفي يكون شرطا ضروريا لاستئناف مسيرتنا الفلسفية الإبداعية بعد عصر الانحطاط؛ من هنا دعوة طه **إلى النظر في الصنعة الفلسفية الغربية من منطلق علمي، لا فلسفي،** حتى نتمكن من الدخول إلى مصنع الفيلسوف وهو يضع ترجمته لنصوص غيره من الفلاسفة ويبدع مفهومه ويضع تعريفه ويبني دليله ويسلك وفق مقتضيات قوله الفلسفي؛ لهذا، يتعين التعامل مع مشروع «فقه الفلسفة» بوصفه جهدا

نظريا ينبغي أن تضطلع به أجيال مجتمعة من الباحثين والمفكرين من أجل استكشاف المنهجية التي صيغت بها الفلسفة عند الغرب، وذلك بقصد استعمالها بما يتناسب مع مقتضياتنا التداولية في تحصيل أسباب الابداع.

• **مجال «المنهجية الحجاجية»؛ تقضي هذه المنهجية بأن التقويم المنطقي للتراث الإسلامي والخطاب الفلسفي لا يصح إلا بقانون المنطق الحجاجي**؛ ذلك أن المنهجية التي تم استمدادها من التراث الإسلامي واستكشافها في الفلسفة الغربية لها أيضا شرائط منطقية ومقتضيات حجاجية، فيكون النهوض بإمكاناتنا الفكرية واستئناف عطائنا الإبداعي محتاجا، لكي يحيط بتمام غرضه، إلى تحصيل قوانين هذه المنهجية واستعمالها عند صياغة نظرياتنا الفكرية.

ولما ترجَّح أن القانون هو الأصل في وجود المنطق، أضحى القانون هو المبحث الذي تمت داخله صياغة الشرائط والمقتضيات النظرية التي تضع ضوابط «المنهجية الحجاجية»؛ ومعلوم أن الحِجاج هو صفة كل خطاب طبيعي تداولي؛ من هنا جاء رد الأستاذ طه عبد الرحمن لدعوى برهانية الفلسفة التي أخذ بها فلاسفة الإسلام، وعلى رأسهم ابن رشد، ودفاعه عن حجاجية الخطاب الفلسفي؛ وواضح أن المنطق، برهانيا كان أو حجاجيا، يدل صاحبه على طريق تحصيل شرائط التعقل السليم في القول الإنساني، وقد كان بعض المتقدمين من نظار الإسلام يسمون المنطق بـ«المَعْقِل»، تنبيها منهم على صلته بتعقل الأشياء؛ غير أن المنطق نشأ، في أصله، مُتَلَبِّساً بالتداولية اليونانية ومستلزمات نظرها الفلسفي، فاقتضى ذلك من المسلمين تقريبه إلى مجال تداولهم الأصلي لإكسابه المشروعية وانتزاع الاعتراف به من المعترضين على قيمته النظرية، وهو أمر يوجب منا ـ نحن المحدثين ـ الاعتراف بأن المتقدمين من أهل التراث كانوا أكثر منا تحصيلا لمنهجية عصرهم وقيامهم بعبء تقريبها إلى مجالهم التداولي.

وما دامت دعاوى هذه المدرسة الفكرية الطهائية تخالف المشهور من

مقالات الجمهور لكون مُؤَسِّسِها يقتفي طريقا في التفلسف يصادم ما ألفه أهل تقليد المنقول الفلسفي عندنا، فإننا ندعو القارئ إلى التجرد من سابق الأحكام والآراء المرسلة، ونستحثه للإقبال على دراسة طروحات هذه النظرية الاستثنائية في الفكر العربي لإنهاض طاقتنا إلى الابداع الفلسفي وتقليب النظر في إمكانات وسبل استثمار روح تراثنا الإسلامي في تجديد وعينا العربي بقضايا العصر.

لقد كان منطلق هذه الرحلة الفكرية التي خاض د. طه عبد الرحمن غمارها نهاية الستينات من القرن المنصرم؛ وقد أحدث وضعُه لـ«**فقه الفلسفة**» انعطافا حقيقيا في عالم التفلسف عند العرب قَلَبَ كيفية التعاطي مع أسئلة تحررنا الفكري؛ ورغم أن هذا المشروع لم ينشر الجزء الأول منه إلا سنة 1995، إلا أن أصوله النظرية العامة قد تشكلت معالمها الأولى منذ سنة 1972، تاريخ الانتهاء من تأليف كتاب **اللغة والفلسفة**[1]؛ إذ جعلت هذه النظرية **أنموذج التفلسف بعد ما كتبه د. طه عبد الرحمن يستقل تماما عن أنماط القول الفلسفي المكرور التي كان الفكر العربي الحديث يجترها قبله**[2].

---

(1) **TAHA Abderrahman: Langage et philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, Imprimerie de Fédala, Mohammedia, Maroc, 1èr édition, 1979.**

(2) يقول طه عبد الرحمن عن أهل تقليد المنقول الحداثي الغربي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ما يلي: «انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين "يؤولون" إذا أوّل غيرهم، و"يحفرون" إذا حفر، و"يفككون" إذا فكك...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟ وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين... مِثْلَه سواء بسواء كما لو أن **أرض الفكر لم تكن واسعة، فيفسحوا فيها**؛ وقد يتقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز بفعله وحصول الاغترار بعلمه، كل ذلك بحجة أنه ينهض بواجب "الانخراط في الحداثة العالمية" أو أنه ينهض بواجب "الاستجابة للشمولية الفلسفية"»؛ **فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2005، ص.12.

لقد حقق «فقيه الفلسفة» انقلابا في نظرتنا إلى الفلسفة سمحت لنا بتناولها من منظور علمي كظاهرة إنسانية خِطابية وسلوكية، وهو أمر لم يسبق للفلاسفة الإسلام القدامى أن اشتغلوا به، ولا فطنوا إلى أنه أحد السبل التي توصل إلى تحقيق الإبداع الفلسفي المنشود[1].

ولما كان الأمر يتعلق في هذا الكتاب بطَرْق أبواب تفتح على قضايا ومسائل تستقطب جهود الباحثين والمثقفين والمفكرين الذين يتحلّقون منذ عقود حول د. طه عبد الرحمن، ويعتبرون أن مدرسته تستجيب لطموحاتهم الفكرية وتعبر عن اهتماماتهم في الخروج بالفكر الفلسفي العربي من مأزق التقليد، فقد استحسنا أن نخصص هذا التقديم لإطلاع القارئ على المسار الذي اتخذته صلتنا بفيلسوفنا المجدد د. طه عبد الرحمن وعن حيثيات دخولنا إلى حلقته الفكرية؛ وذلك قبل أن نعرج بك على عرض سريع لكيفية ترتيبنا لمحتويات هذا الكتاب ولأهم العناصر المتضمنة في فصوله.

* * *

لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل، عندما وطئت قدمانا لأول مرة رحاب كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط في شتنبر 1988، أن حماسنا للتعلم الذي دفعنا إلى تسجيل أنفسنا في شعبة الفلسفة، سيولجنا إلى عالم

(1) تمخض عن استثمار نتائج الكتاب **اللغة والفلسفة** وتطويرها مشروع فلسفي ضخم وغير مسبوق في الثقافة العربية تمثل في إنشاء نظرية علمية تستهدف تجديد الطاقة الإبداعية عند المتفلسف العربي، أطلق عليها د. طه اسم «**فقه الفلسفة**»، ويشمل هذا المشروع خمسة أجزاء هي: ج.1 ـ **الفلسفة والترجمة** (1995)؛ ج.2 ـ **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل** (1999)؛ ج.3 ـ **القول الفلسفي: كتاب التعريف والتمثيل** (انتهى د. طه من تأليفه وسوف يصدر قريباً)؛ ج.4 ـ **القول الفلسفي: كتاب الدليل والتخييل**؛ ج.5 ـ **السيرة الفلسفية والتأويل**؛ يضاف إلى هذه الأجزاء الخمسة كتاب **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (2002) الذي يدخل هو أيضا ضمن مشروع «فقه الفلسفة» ويتناول بعض القضايا التطبيقية كمسألة «تداخل القول الفلسفي والمعتقد الديني عند الفيلسوف»، ومسألة «قومية الخطاب الفلسفي الغربي»، ومسألة «التقليد وانحسار الإبداع في الوعي الفلسفي العربي المعاصر».

فكري جديد يكون له امتداد في ما بعد في مسارنا الأكاديمي والتزامنا العملي؛ ولم نكن نعلم أن الانخراط في **حلقة الفكر** يوجب الذوْد والنضال كما يوجبه الانتماء إلى **جماعة الحزب**، ولا لِمَ يُنازَع ويُمْنَعُ **الحق الإسلامي العربي** في أن يمارس **اختلافه الفكري الفلسفي**[1]. وهل يحتاج أصلا التفكير إلى من يدافع عنه ويقوم لتثبيت مشروعيته؟ مَن الذي بإمكانه أن يمنعنا من التفكير؟ أليس النظر فعلاً منعكساً على الذات لا دخل لغيرنا فيه؟

كان لقاؤنا الأول بالدكتور طه عبد الرحمن الفِكْر قبل المُفَكِّر سنة 1989، أو قل، بدعاوى مدرسته الفكرية وتوجهاتها الفلسفية قبل مؤسسها، وذلك في شخص أحد أبرز تلامذته وهو أستاذنا د. حمو النقاري[2]؛ فلم يسبق أن أبهرتنا دروس في الجامعة كما كان الحال مع دروسه في المنطق، ونظرا لسذاجتنا، ونحن ما نزال في بداية الطريق وعَمْرُو لم يشب بَعْدُ عن الطوق، اعتقدنا أن الأمر يتعلق بأستاذ نجيب يتقن توصيل مادته المُدرَّسة لا غير، لذلك استطاع بمهارته التربوية أن يجنبنا النفور من جفاف المنطق وحسابية رموزه ويحبب إلى قلوب طلبة لهم توجه أدبي قضايا ومسائل ذات طابع رياضي. لكننا كُنَّا نلاحظ، عندما يحدثنا عن المشاريع البحثية التي كان ينجزها في إطار جامعي[3]، أنه ينبهنا بين الفينة والأخرى إلى الآفاق الواعدة

---

(1) يمكن الرجوع إلى الكتابين اللذين أصدرهما د. طه عبد الرحمن لمعالجة مسألة حق المفكر الإسلامي العربي في أن يكون له تفكير مستقل عن التبعية للكونية الحداثية المزعومة انظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2002؛ **والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005.

(2) يمكن الرجوع إلى مقدمة الكتاب المتميز للدكتور حمو النقاري: **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2014، ص.7 ـ 11.

(3) نخص بالذكر منها تلك المؤلفات القيمة التي ألفها في إطار جامعي تحت إشراف د. طه عبد الرحمن، وهي: **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي** =

التي يمكن أن يفتحها التكوين الأكاديمي في المنطق عموما والمنطق الحجاجي خصوصا لمستقبلنا الفلسفي، ويردد على مسامعنا إلى جانب أسماء كبار المناطقة، اسم الأستاذ المشرف على أطروحاته الجامعية: د. طه عبد الرحمن، ويحيلنا على بعضٍ من مؤلفاته. وكنا نُسائِل أنفسنا في اندهاش كبير: **«من يكون د. طه عبد الرحمن حتى يحظى بشرف ذكر اسمه كنابغة مع كبار المناطقة؟»**.

لم تكن مثل هذه الاشارات والتنبيهات لتقنعنا بتغيير وجهتنا والإقبال على الاشتغال بمسائل المنطق، إذ كانت نيتنا متجهة نحو مواصلة دراستنا المستقبلية ضمن مجال الفلسفة الإسلامية، وبالتالي كنا نعتقد أنه لا حاجة لنا إلى تعلم المنطق والاهتمام بقضاياه.

لكن قناعاتنا ورؤيتنا للأمور ستنقلب رأسا على عقب بعد المنتصف الثاني من السنة الجامعية؛ فقد كان لصدور كتاب **العمل الديني وتجديد العقل**[1] في نهاية سنة 1989، وهو كتاب يُعْنَى بدراسة **نموذج العقلانية** التي اختصت بها الممارسة الفكرية المستندة إلى **العمل الإسلامي**، بالغ الأثر في توجيه حياتنا العلمية وممارستنا العملية على حد سواء، ذلك أن أطروحاته أيقظتنا من سباتنا «الدوغمائي» العميق. فقد أثارتنا، بعد تلقفناه بالقراءة النهمة مرات عديدة، الطريقة التي حُرّر بها والكيفية التي بُنيت ونُسّقت بها مسائله والتي لم نألف مثلها في الساحة الثقافية من قبل، حتى إن مؤلفه يعتبره من أقوى كتبه تقيداً بشروط التنسيق المنطقي والبناء

= **وتقي الدين ابن تيمية** (أطروحة دكتوراه السلك الثالث)، **والمنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم** (أطروحة دكتوراه الدولة)؛ وقد أدت متابعتنا، خلال سنوات تكويننا الجامعي، للدروس التي كان يلقيها د. حمو النقاري - **«منطق القضايا»** (1989) و**«منطق المحمولات»** (1990) و**«منطق الحجاج»** (1992) - إلى ربطنا بالتوجه الفكري لمدرسة الرباط التي وضع أسسها أستاذنا د. طه عبد الرحمن.

(1) طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، منشورات بابل، الرباط، الطبعة الأولى 1989.

الاستدلالي[1]، وكأنه بنيان مرصوص يشد بعضه برقاب بعض. فلم تسعفنا في البداية قراءة الكتاب بتصفح مقاطع منه، والقفز من أوله إلى أواسطه، ثم إلى أطرافه رغبة منا في اقتصاد الجهد ووقت القراءة، بل لزمنا قراءته بتدرج من أول فقراته إلى آخرها حتى بدأ يتبين لنا الخيط الناظم بين قضاياه.

وعلى الرغم من أننا لم نتمكن آنذاك من الاستيعاب الكامل للأبعاد التي تفتح عليها فصوله التسعة، إلا أن كاتبه نجح في خلخلة قناعتنا بكمال «العقلانية المجردة»، والدليل على ذلك أننا انتهضنا لاحقا لمراجعة الكثير من الأحكام التي كنا في ذلك الحين نُسَلِّمُ بصحتها. وكانت وسائل الإعلام آنذاك منشغلة بأفكار بعض المثقفين من دعاة تحديث التراث وعقلنته بوسائل النظر المجردة والمقطوعة عن نمط إنتاجيته، وقد رفعتهم مقالات الرأي على صفحات الجرائد الحزبية إلى مصاف النجوم؛ لكن إعادة قراءة الكتاب أشعرتنا **بأن المشروعية التي يكتسيها التكوين في الآليات لا تقل أهمية عن تلك المرتبطة بالمضامين**، وأن دراسة نموذج العقلانية التي اختص بها التراث الإسلامي بالوسائل التي أنتجها أولى من دراسته بآليات منقولة ومستهلكة. ففهمنا آنئذ إشارات د. النقاري. ولم تقف الإثارة عند حد الافتتان بالقوة الاستدلالية المميزة للكتاب، بل شملت حتى مضامين دعاويه. فهذا الكتاب المتفرد يشكل، في اعتقادنا، مفتاحاً للمشروع الائتماني الذي أطلقه د. طه مؤخراً بقصد **تأسيس فلسفة إسلامية معاصرة** مستندة إلى **«العمل التزكوي»** ووضع **«أصول نظرية أخلاقية إسلامية»** تضاهي ما في يد الغرب من نظريات ونماذج تقويمية؛ وقد صدر للدكتور طه ضمن هذا المشروع إلى حد الآن تسعة

---

(1) طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، ص.49؛ من غرائب الأمور في سيرة المثقفين العرب المحدثين أن المعترضين على نتائج أعمال د. طه يعترفون، تصريحاً، بأنهم يستفيدون مما يطالعونه في كتبه، لكنهم يعجزون عن إبطال أطروحاته بطرق التناظر المعروفة في المنطق. وليس ذلك لموقف مبدئي منهم في اختيار أساليبهم الحوارية، وإنما لعجز فيهم عن تحصيل الدربة على استعمال الأداة المنطقية.

كتب، وفيها نجد مسلمات ونتائج وأفكار هذا الكتاب المفتاح مبثوثة وحاضرة بقوة ومبنيا عليها؛ نذكر على سبيل المثال لا الحصر أن هيكلة كتاب **رُوح الدين**[1] بنيت على النموذج النظري لمراتب العقلانية في صلتها بالعمل الديني:

فـ**العَلْمانية** التي تدعو إلى الفصل بين الدين والسياسة هي من اجتهادات «**العقل المجرد**» وهو عقل منفصل ومُعرض عن أوامر الشرع ومحدود بحدود عالم الحس، وسمته الأساسية هي «**النسيان**»، وصاحبه يمارس التسلُّط على الخَلْق في صورة «**تَسيُّد**»، وهو مقيد من حيث المبدأ، في استعمال الوازع السلطاني، بقيود وضوابط القانون الوضعي. والأصل في تسيده هو منازعة السيادة الإلهية ونُكرانها، والزعم أن السيادة للإنسان وحده.

و**الدِّيَّانية** (=**الأصولية**) التي تدعو إلى الوصل بين الدين والسياسة هي نتاج للأخذ بآفات «**العقل المسدد**»، وسمته الأساسية هي «**القعود**»، وصاحبه يمارس التسلُّط على الخَلْق في صورة «**تَملُّك**»، وهو مقيد من حيث المبدأ، في استعمال الوازع السلطاني، بقيود وضوابط القانون الفقهي. والأصل في تملكه أنه لا ينازع السيادة الإلهية ولا يُنكرها، ولكنه يدعي أنه مستخلف في الحكم على الخَلْق.

أما **الائتِمانية** التي ترى أن هناك وحدة أصلية بين الدين والسياسة أو بين التعبد والتدبير فهي ثمرة الأخذ بكمالات «**العقل المؤيد**»، وسمته الأساسية هي «**العروج**»، وصاحبه يمارس التقرُّب إلى الخَالِق وحده في صورة «**تَعبُّد**». والأصل في تعبده للحق تعالى أنه عندما تسمو روحه بالعمل التزكوي يفوض أمره إلى خالقه، فيتخلص من «النسبة الذاتية» ومن «استعمال وازع القوة» ومن «التعبد للذات»، فلا تبقى إلا ذات الخالق وأوصافه وأفعاله[2]، فيتحقق من أنه

---

(1) طه عبد الرحمن: **رُوح الدِّين: من ضيق العَلْمانية إلى سَعَة الائتِمانية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2012.

(2) المرجع نفسه، ص.503.

مؤتمن في هذا الكون فقط وأنه لا مِلْكَ له لا وجوداً ولا تدبيراً.

ونظرا للمنعرج الذي أحدثته قراءتنا لهذين الكتابين في مسارنا الفكري والتزامنا العملي على حد سواء، وبسبب الأهمية التي يوليها أستاذنا طه لاستشكال مسألة **«الصلة بين العقل والعمل»** من جهة ومسألة **«الصلة بين التعبد والتدبير»** من منظور روحي ائتماني من جهة أخرى، فقد آلينا على أنفسنا أن نستجمع **«أصول نظرية العقلانية التكاملية»** في صلتها بـ**«الأصول العامة للنظرية الائتمانية»**، التي وضع د. طه معالمها مؤخرا في كتابيْ: **روح الدين وبؤس الدهرانية**[1]، وننسق بين مسلماتهما الموزعة على أكثر من كتاب من مجموع مؤلفاته، ونستثمر نتائجهما ونربط بين سياقاتهما المتعددة، فضلا عن تركيب أطروحاتهما بكتاباته الأخلاقية السابقة وتوسيع تطبيقاتها على قضايا جديدة من التراث؛ وقد انتهينا مؤخرا من التخطيط لهذا العمل الفكري الذي سيتوزع على كتابين: يحمل أحدهما عنوان: **نظرية العقلانية التكاملية**[2]؛ والثاني تحت عنوان: **فلسفة العمل الديني**[3]؛ ونأمل من العلي القدير أن يمكننا من أسباب إخراج أجزائهما إلى القراء في أقرب الأوقات.

أما عن لقاءنا الشخصي بالفيلسوف المجدد د. طه عبد الرحمن، الذي نتشرف اليوم بنشر كتابه الذي بين يديك: **سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، فلم يتم لأول مرة إلا سنة 1990 عند متابعة دروسه في **«فلسفة اللغة»**، وكان موضوع محاضراته في تلك السنة في غاية العمق ومنتهى

---

(1) انظر معالم الائتمانية، فضلا عن كتاب **رُوح الدين**، في كتاب **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني للفصل بين الأخلاق والدين**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014.

(2) نشتغل حاليا على إنجاز سلسلة من القراءات التجديدية لفكر د. طه عبد الرحمن، ويتعلق موضوع هذه السلسلة باستكشاف العقلانية في صلتها بالعملانية عند طه في جوانبها الثلاثة: الملامسة النظرية في العقلانية المجردة؛ والمزاولة السمعية في العقلانية المسددة؛ والملابسة الذوقية في العقلانية المؤيدة.

(3) سنعرض فيه لمركزية العمل التزكوي عند طه عبد الرحمن في علاقته بالأسئلة التي يطرحها الواقع الكوني المعولم على الإنسان العربي.

الجدة، إذ تعلّق بـ«**ظاهرة الاختلاف في الخطاب الفلسفي**»[1]، فجعلتنا هذه المحاضرات ننفتح على مطالعة ما نشره في هذا المجال مما يمثل باكورة انتاجه، وهو كتاب **اللغة والفلسفة** المخصص لدراسة البنيات اللغوية لمبحث الوجود.

يتمحور هذا الكتاب حول إشكالية الكينونة، ويجتهد في فحص الشروط اللغوية للإثباتات الأنطولوجية (أو الكيانية) كما طرحت في كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية. وهو المُؤلف العربي الأول الذي كان له قصب السبق في الاستفادة من الدرس اللغوي الذي تقدمه فلسفة اللغة في تحليل القضايا الفلسفية. ويدافع د. طه فيه عن دعوى النسبية اللغوية، ذلك أن كل لسان طبيعي يختص بقدرات على التفلسف مطوية فيه تحتاج إلى عقول واسعة تخرجها إلى حيز التحقق الفعلي، وبالتالي فلا تفاضل بين الألسن، وليست هناك لغة أقدر على أداء معاني الفلسفة أكثر من غيرها. وما دام أن للغة العربية بنية متميزة تختلف في تراكيبها ونحوها ومعجمها الخاص عن اللغة اليونانية واللغات الهندية/الأوروبية، فلا بد من مراعاة أثر هذا الاختلاف عند نقل أو تحويل مضامين المسائل الفلسفية، لأن الصلة الصميمية التي تجمع بنية اللغة بالفكر لا بد أن تؤثر في كيفية مقاربة المسائل الانطولوجية؛ ذلك أن للألفاظ التي تستعملها الفلسفة قيمة تداولية أصلية، وهو أمر يطرح، خاصة على المترجمين لمضامينها من لغة إلى أخرى تختلف عنها في التركيب، جملة من الصعوبات «ذلك أننا لا يمكن أن نتفلسف إلا داخل لغة ما، ولا بد أن تؤثر بنيتها بصورة عميقة في وضعنا للمشكلات الفلسفية»[2].

وإذا كانت قوة فلاسفة الغرب وعلى رأسهم هايدغر تكمن في قدرتهم

---

(1) سيلمس القارئ هذا الأمر بنفسه عندما يطلع عليها بعد نشرها ضمن كتاب **فقه الفلسفة، ج.4، القول الفلسفي: كتاب الدليل والتخييل.**

(2) TAHA ABDERRAHMAN: **Langage et philosophie, p.12.**

على استثمار لغتهم الطبيعية، إذ تُظهر مؤلفاتهم ملكة فريدة في تأثيل القول الفلسفي وصياغته وتبليغه بما يسمح بتوصيل شحنته الدلالية التي تكون قد استقرت في التداول الأصلي للمفهوم، فإن فلاسفة الإسلام بدلا من أن يفطنوا إلى الأثر الذي تحدثه اللغة الطبيعية المستعملة في بنيات الفكر المجرد، انساقوا إلى تبني دعوى برهانية القول الفلسفي. ولطالما تعوَّد هؤلاء على وصف معاني الفلسفة بالالتباس والغموض، واتهام اللغة العربية بعدم كفاءتها في توصيل المعاني الفلسفية لقصور ذاتي فيها، فنسبوا إليها العجز وبرَّأوا أنموذجهم في التفلسف.

ويختتم د. طه كتابه بعد نقده الجذري لتجربة فلاسفة الإسلام المتقدمين، بتوجيه سهام نقده للمتفلسفة العرب المحدثين في كيفيات تعاطيهم مع المذاهب الفلسفية الغربية. ويطلق دعوة صريحة إلى **إنشاء فلسفة تداولية إسلامية تشترك اللغة العربية في بناء مضامينها وتوليد أفكارها**.

ورغم تقادم هذا الكتاب حيث مرت على تأليفه أكثر من أربعين سنة، ورغم حاجته إلى التحيين مع مستجدات البحث العلمي وتطورات النظر الفلسفي، فإنه يمكن الجزم بأن هذا الكتاب المتفرد دشن الانطلاقة الفعلية للمشروع الطهائي؛ وهو الأمر الذي لم نتبين نحن أنفسنا بادئ الأمر أهميته بالنسبة للمسار الأكاديمي لأستاذنا إلا في ما سينشره لاحقا من مؤلفات، ونعتقد أن صلته بنظرية «**فقه الفلسفة**» تجعل مهمة **تقريب الأفكار الواردة فيه ترجمةً وتعليقاً وعرضاً** ذات أولوية قصوى، وهي مهمة قد ننتدب لها أنفسنا في المستقبل القريب، حيث سيعين إنجاز مثل هذا العمل القارئ العربي على إدراك الأصول الفكرية والأفكار الجنينية التي انطلقت معها «**مدرسة الرباط**»، وكيف تم استثمار آلياتها في دراسة التراث الإسلامي وقضايا الفكر الفلسفي المعاصر.

في السنة الموالية 1991 تابعنا دروس د. طه في «**فلسفة المنطق**»، وكانت طريقته الجديدة في تناول قضايا الفكر الإسلامي العربي ومقاربتها من منظور لغوي منطقي مثار نقاش بين الطلبة، وكان المعتقد السائد آنذاك هو أن

المشتغل بالفلسفة والإنسانيات لا حاجة له إلى جهاز منطقي وعدة رياضية لدراسة مسائلها. لكن د. طه في دروسه ومحاضراته كان يؤكد لنا على أن المقصود من استعمال الأداة المنطقية هو الرغبة في ترسيخ أقدامنا على أرض التفلسف الصحيح الذي لا يتم إلا بإحكام مسالك التفكير والنظر، «حتى لا نرسل الأحكام على عواهنها ولا نندفع في الكلام بغير حساب، وحتى لا يتطرق القلق إلى مفاهيمنا ولا التداعي إلى بناءاتنا ولا الفساد إلى استنتاجاتنا»[1]. وأن مرد هذا الاعتقاد الشائع بيننا إلى نمط التكوين الذي تلقيناه في مؤسساتنا الجامعية وأسلوب التحرير المعاصر السائد في الكتابة الفلسفية العربية، حتى طغى على المتفلسف العربي الاهتمام بالوقائع التاريخية والأحداث السياسية والظواهر الاجتماعية. وهو مسلك يفضي إلى الإضرار بحقيقة التفلسف وروحه أيما إضرار، ويقطع عنه طريق التدرج في مراتب التأمل الفسيح والتجريد الموسع ويغرقه في الاشتغال بأفانين الخطاب والاسترسال في شعب القيل والقال.

وهكذا نجح د. طه عبد الرحمن في هذه الدروس في دفعنا لإجراء تحويل على السؤال الذي كان يشغلنا والذي سبق لهايدغر أن طرحه في أحد كتبه وهو: «**ما النظر الفلسفي؟**» إلى سؤال إجرائي أنفع لنا هو: «**كيف النظر الفلسفي؟**»؛ فضلا عن هذا كانت هذه المحاضرات تقدم لنا **نموذجا حياً** للكيفية التي يمكن أن يوفر بها المنطق للفلسفة وللإنسانيات عموما إطاراً نظرياً يمكنها من التطور، ذلك أن «اكتساب الوسيلة الرياضية من شأنه على الأقل أن يساعد الباحث على إتقان صياغة قضاياه وضبط جوانب فيها إن لم يَعْلُ بمستواه التجريدي والتنظيري»[2].

فانتهينا، بعد استمتاعنا طيلة السنة بنموذج حي للتفلسف على طريقة

---

(1) طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص.18.

(2) طه عبد الرحمن: **المنطق والنحو الصوري**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص.7.

المناطقة مع محاضرة «**السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة**»[1]، إلى أن المنطق هو وسيلتنا لتحصيل آليات النظر والتناظر من مفاهيم وقواعد ومناهج، وأن الكفاية المنهجية التي نطمح إلى امتلاكها والتي لا تخلو «إما وضعاً لمفاهيم أو إنشاء لتعاريف أو صوغاً لدعاوى أو تقريراً لقواعد أو تحريراً لأدلة أو إيراداً لاعتراضات»[2]، ليس لنا من سبيل إليها غير التشمير على السواعد لتعلم المنطق[3].

في ختام هذه السنة بدأت معالم الطريق التي سنمضي فيها فيما بعد تتضح لنا، فوقع اختيارنا في بحث الإجازة على موضوع يتعلق بدراسة «**التراث والعقل بين الجابري وطه عبد الرحمن**»، واصلناه في شهادة استكمال الدروس ببحث آخر عن «**العقل الكامل عند المحاسبي**». وهكذا بدأ وعينا بأهمية الآفاق التي فتحتها لنا الحلقة الفكرية التي انخرطنا فيها تحت إشراف د. طه يتشكل رويداً، وأيقنا أن قراءتنا لكتاب **العمل الديني وتجديد العقل** ولكتاب **رُوح الدين** لاحقاً أحدثت لدينا «صدمة» فلسفية قلبت فكرنا رأسا على عقب، وأنه، بفضل الاطلاع على فصولهما، قد افْتُتِحَ لنا باب الاشتغال بخصوصية «**العقلانية الشرعية الإسلامية**»، أو ما يسميه د. طه بـ«**العقلانية الموسَّعة**»، وهو المشروع الذي سيتحقق مع أطروحة الدكتوراه التي كان

---

(1) انظر نص المحاضرة في كتاب د. طه: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص.347 - 385.

(2) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص.13.

(3) إن استمداد وسائلنا المنهجية ومفاهيمنا النظرية وأدواتنا الإجرائية من علم المنطق سيكون أفيد لنا في نهج طريق البحث الدقيق والوصف المحكم والنتائج المنسقة. فـ«لاريب أن المنطق يفيد محاولات الوصف العلمي أياً كانت بأن يمدها من جهة بأدوات استكشاف الظواهر التي تبحثها، ومن جهة أخرى، بوسائل لاختبار الكفاية التنظيرية لأجهزة الوصف والنماذج النظرية التي تصطنعها» (طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص.30.). أما الإغفال التام لآليات النظر والقصور في تحصيل «علوم الآلة»، فلا بد أن تنعكس آثاره على أفهامنا وتورثنا الكسل في عقولنا.

اشتغالنا فيها بـ«**إشكالية العقل والنقل عند ابن تيمية**»[1] تحت الإشراف المباشر لأستاذنا د. طه.

وما من شك أن المشروع الفكري للدكتور طه عبد الرحمن هو لحظة فارقة ومميزة في الوعي الإسلامي المعاصر، فقد تحول سؤال التجديد الفكري الاسلامي والإبداع الفلسفي العربي معه إلى مناسبة لإحداث انقلاب حقيقي في الفكر النهضوي الإسلامي وفي كيفيات تعامله مع إشكالية الأصالة والمعاصرة التي ما فتئ العرب يشتغلون بها منذ مدة ليست باليسيرة.

لقد كان لثقل وطأة هزيمة العرب أمام إسرائيل سنة 1967 ـ كما يذكر د. طه عبد الرحمن في أحد حواراته[2] ـ أثرها البالغ في تركه كتابة الشعر وانطلاق بحثه عن أسباب خلو الخطاب الإسلامي العربي من التجديد وعدم قدرته على الإبداع الفلسفي، وعن السر الذي جعل دويلة أحدثها التآمر على الأمة الإسلامية تنتصر على قوة جيوش عربية تفوقها عدة وعتادا، وهو بحث تحول إلى هَمٍّ فكري مَلَك على طه كيانه وأسهر ليله لِما آلت إليه أمة عظيمة من سوء التعقل وقصور عن الإبداع، إذ كيف يعقل لأمة شرَّفها الخالق تعالى بأن بعث فيها نبي آخر الزمان لا يقدر أهلها على إبداع «**قول فلسفي**» مستحدث ليس عند غيرهم أو إنتاج «**فكر ديني**» جديد لم يسبقوا إليه.

لقد أسهمت الأعمال الفكرية الوازنة التي أنتجها د. طه بشكل أساسي

---

(1) شكل إشراف د. طه عبد الرحمن على أطروحتنا: **استشكال الصلة بين العقل والنقل عند ابن تيمية**، قفزة نوعية في تكويننا، وكانت آخر أطروحة دكتوراه يشرف عليها (لم يتجاوز عدد الأطروحات التي أشرف عليها د. طه طيلة مدة تدريسه بالجامعة عشر أطروحات)، وقد سجلناها بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1994 وتمت مناقشتها سنة 2005، وحصلنا عليها بميزة مشرف جدا مع التنويه والتوصية بالطبع؛ وقد اجتهدنا فيها أن نطبق **أنموذج النظر الطهائي ومفاهيمه** مثل: «التداخل» و«التقريب» و«التداول» على متن ابن تيمية، والدراسة هي قيد التنقيح والتصويب مع التطورات التي يعرفها حالياً فكر د. طه والأوراش المستجدة التي فتحها في مشروعه الفلسفي.

(2) طه عبد الرحمن: **الحوار أفقا للفكر**، ص.17.

في **قلب الرؤية الإسلامية المعاصرة للتجديد**، وبعثت الثقة في نفوس المثقفين بإمكانية نهج سبل في القول تخالف ما تسعى إليه إرادة المستعمر من جعلنا تَبَعاً له على الدوام، واتباعِ مسالك في النظر تتدارك ما ينقص علماء الإسلام المقلدين في دفاعهم عن الملة. ذلك أن مفكرنا طه عبد الرحمن يرى أنه لا تجديد في الإمكانات الفكرية عند الناظر إلا بإثبات القدرة على الاستقلال عن المناهج المنقولة والإتيان بما يقابلها، إذ ليس في إمكان المثقف العربي استيعاب الثقافة المستحدثة، نظريات ومناهج وآليات وطرائق، بغير **تحصيل القدرة على الاستنباط المنهجي واصطناع المقابل، إن مِثلاً أو ضداً**، مع استثمار ما اختص به التراث الإسلامي من وسائل في النظر لا نجدها عند غيره من أنواع التراث المستند إلى قيم دنيانية ودهرانية.

ونحن نعتقد أن ما وسم المنتوج الفكري للدكتور طه بسمة الإبداع والتميز وجعل له مكانة خاصة في قلوب جمهور القراء، والذين ما فتئوا يتلقفون إصداراته الواحد تلو الآخر ويقرؤونها بنهم شره هو أمران:

• **يقظته الإيمانية** التي حصلها نتيجة خوضه لتجربة روحية وَسَّعَتْ مداركه العقلية فنقلتها من محدودية «العقل المجرد» القاصر إلى سعة «العقل المؤيد» الكامل، أو قل بتعبيره، من «النظر المُلكي» إلى «النظر المَلكوتي». وهي تجربة مدته برصيد من القيم والمعاني والمقاصد جعلت نظره يتسع لإدراك الحكمة التي تلوح من أفق لا يمكن للعقل المقطوع عن العمل التزكوي أن يدركه.

• **كفاءته المنهجية** التي استمدها من عُدَّة منطقية ولغوية وفلسفية أنفق جزءا ليس باليسير من عمره وجهده الفكري لتحصيلها، فولدت لديه قوة استدلالية وطاقة استشكالية عز أن نجد لها نظيرا في الثقافة العربية، وهو الأمر الذي يعترف به خصومه ويشيدون به قبل مؤيديه. يشهد على هذا الحال أحدهم حيث قال: «أعترف بأنني أفيد من عمل طه عبد الرحمن فوائد كثيرة. أفيد من مخزونه المعرفي وعلمه الواسع، من مفرداته الجديدة وتعريفاته الدقيقة، من تمييزاته المهمة وقواعده الإجرائية... ولا أخفي **إعجابي بالقدرة**

الفائقة التي يمتلكها على ترتيب الكلام، فخطابه يؤلف عمارة معرفية هي غاية في التناسق والنظام»[1].

لقد تمكن د. طه بفضل هاتين الدعامتين من بعث روح جديدة في الوعي الإسلامي واستنهاضه إلى تحمل مسؤوليته التاريخية وواجبه في تقديم أجوبته الوازنة على أسئلة هذا الزمان، وما أكثرها. فقدم لقرائه الكُثُر خطابا يستوفي شروط التيقظ المطلوبة في كل عمل تجديدي يطمح أن يحدث انعطافا حضاريا حقيقيا كما هو حال كتاباته، أقصد ما ذكره في كتاب العمل الديني وتجديد العقل عن شرط «التعقل» الذي يمكن تحصيله من استثمار أحدث وأقوى المناهج العقلية وأقدرها على مدنا بالطاقة الإبداعية والقدرة الإنتاجية، وهو ما يضفي على الخطاب الإسلامي المعاصر خاصية «التجدد»؛ وأيضا عن شرط «التجربة» التي تنفذ إلى أعماق الشعور الإيماني وتشتغل بالنظر في أحوال السلوك الديني لتنتهي بصاحبها إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق، وهو ما يفضي بالوعي الإسلامي المعاصر إلى «التكامل».

ومن أجل تحقيق «التجدد» و«التكامل» اجتهد الأستاذ طه في تأسيس فقه خاص بآليات تقريب الخطاب المنقول عن الحضارات الأخرى، والعمل على دمج منتجاتها الفكرية في بيئتنا الثقافية بما يتوافق مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، وهو فقه يقوم على تحليل المستويات المضمونية والمعرفية وفحص العدة الآلية والمنهجية المنقولة عن الثقافات (مرحلة الوصف)؛ ثم النظر في حمولتها القيمية ودلالتها الأخلاقية (مرحلة التقويم)، للانتهاء إلى العمل على تقريبها إلى المجال التداولي الإسلامي العربي إن ثبت نفعها (مرحلة التقريب).

فخاض د. طه معركة الدفاع عن أصالة التراث، ودخل معترك الرد على أهل التقليد الجامدين على الموروث وأهل التغريب الطاعنين في قيم التراث.

---

(1) علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص.163.

وفرض عليه الدخولُ في معترك هذه الجبهة الدفاعية لا مجرد الاعتراض والهدم، بل التأسيس والبناء وذلك من خلال التنظير لكيفية تحقيق النظر السليم الذي يجدد فهمنا للتراث؛ فدافع عن خصوصيته وأنشأ نظرية في تقويمه تضاهي في قوتها المنهجية وصرامة بنائها وقدرتها الاستدلالية ما يتبجح به المعترضون على التراث من بضاعة لديهم مجزاة، مستندا في إنشاء هذه النظرية إلى آخر ما استجد على مستوى الآليات والمناهج المعاصرة، متداركا ما فات النظر التقليدي القديم[1].

أما بخصوص تقريب الفلسفة المنقولة، فإن الطريق الموصل إلى الإبداع الفلسفي الحق، كما يرى د. طه، هو طريق العلم بمختلف الآليات والوسائل التي يستعملها الفلاسفة لإنتاج قولهم وبناء مفاهيمهم، وأن السبيل الذي يمكن من تجاوز طرائق النظر التقليدية في مسالك التفلسف هو مراجعة مدلول الفلسفة الذي ورثناه عن تقليد المنقول الفلسفي؛ وهو أمر لا يتيسر تحقيقه إلا بوضع علم «**فقه الفلسفة**» الذي يجعلنا نقف على دقائق العقل الفلسفي في اشتغاله بوضع الترجمة للنص وتأثيله للمفهوم وتمثيله للتعريف وتخييله للدليل وتأويله للسيرة في مجال الفلسفة. وآنذاك، سيكون بإمكاننا أن نميز بين «**الصنعة الفلسفية**» التي يؤدي تحصيلها إلى الإبداع الحقيقي في التفكير والتي وحدها تكون موضوع تقريب إسلامي عربي، و«**الخصوصية التداولية**» الغربية التي يترتب عن تقليدها التبعية للغير بدون موجب دليل.

❁ ❁ ❁

---

(1) يقول أبو الحسن العامري: «إن الحق لا ينقلب باطلا لاختلاف الناس فيه، ولا الباطل يصير حقا لاتفاق الناس عليه. وليس في وسع الحق قهر الأنفس على الإقرار به وتسخيرها للاعتراف بصدقه، لكنه شيء محقق بنور العقل بعد الروية والبحث، فيظهر به المحق ويمتاز به عن المبطل. وسلامة الإنسان عن الخطإ رأسا ليس بمطموع فيه، ولكن الطمع في أن يكثر صوابه»، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكاتب العربي، الطبعة الأولى 1967، ص.193.

أما عن ترتيب هذا الكتاب الذي نضعه اليوم بين يدي القارئ، فقد كان هَمُّنا فيه أن نستجمع جملة دراسات ومحاضرات للدكتور طه عبد الرحمن تُقَدِّم له عينة مختارة من مشروعه الفكري وتكشف عن التطورات التي عرفها خلال ثلاثة عقود مضت؛ ويضم اثني عشر فصلا مرتبة في ثلاثة أبواب، إضافة إلى ملحق يحتوي ضميمتين؛ وعلى الرغم من كوننا قد جمعنا هذه الفصول ونظمناها على ترتيب مُنَسَّق يجعل بعضها متعلقا ببعض داخل نفس الباب، إلا أن ذلك لا يُوجِب على القارئ الالتزام ضرورة بهذا التعالق والترتيب عند قراءتها، لأنه تنظيم لها بحسب المجالات التي تغطي بَعْضاً من فكر طه. وهذا لا يعني أن فصوله يستقل بعضها عن بعض بإطلاق، كما قد يسبق إلى ذهن بعض المتسرعين، وإنما يعني أن كل فصل يتضمن العناصر الضرورية التي تجعل مضمونه كاملا غير منقوص، وقصده واضحا من دون غموض؛ فللقارئ حرية الاختيار في أن يطَّلِع على فصول الكتاب حسب الترتيب الذي وضعناه، إذا ما أراد أن يأخذ نظرة عن مجالات الخوض التي طرقها مؤلفه بفكره. كما له، إن رغب في ذلك، أن يتخير الفصل الذي يَهمُّه ويباشِر قراءته من غير حاجة إلى الرجوع إلى سواه من الفصول الأخرى.

أما عن محتوى هذا الكتاب، فقد جعلنا مداره على تقديم حررناه باعتبار جمعنا لهذه الدراسات، وعلى ثلاثة أبواب يضم كل واحد منها فصولا معلومة.

أما التقديم، فقد أتينا على ذكر ما فيه، إذ ضمناه الحديث عن كيفية ملاقاتنا لدعاوى «مدرسة الرباط» كتوجه فكري متفرد، قبل لقاءنا بشخص رائدها المفكر المبدع طه عبد الرحمن، مبرزين أركان المشروع الفكري الذي تجتهد هذه المدرسة المتميزة في بلورته ومعالم أطروحاتها الكبرى التي تدافع عنها، كما نبهنا على أن اطلاعنا على مؤلفات مُؤَسِّسها، فضلا عن كتابات بعض تلامذته، كان له بالغ الأثر في توسيع رؤيتنا لمسارنا الأكاديمي، إذ مكننا تفاعلنا معها من الانفتاح على آفاق تجديدية لم تكن تخطر على الحسبان.

أما **الباب الأول**، فقد احتوى على ثلاثة فصول تعلق مضمونها بـ«**تكامل التراث**» وبأهم الدعاوى المبسوطة في كتاب **تجديد المنهج في تقويم التراث**:

فتفرد **الفصل الأول** من هذا الباب بتوضيح الحاجة إلى مراجعة دعوى التقويم التفاضلي للتراث، وإحداث انقلاب في كيفية النظر إليه من خلال إعطاء الأولوية للتوسل بالآليات المأصولة عند النظر في مضامينه على استعمال نموذج الآليات المنهجية المنقولة؛ كما تعرض **الفصل الثاني** لبسط النتائج التي تلزم عن العمل بالآليات التراثية المأصولة، وهي أصل التداول الذي ينتج عن مراعاة شرط الاستنباط، وأصل التداخل الذي ينتج عن مراعاة شرط التقدم، وأصل التقريب الذي ينتج عن مراعاة شرط المناسبة؛ في حين بحث **الفصل الثالث** في نظرية مقاصد الشريعة وكيفية تأسيس رؤية علمية لتجديد النظر في مسائلها من خلال إثبات تداخلها الصميم مع علم الأخلاق الإسلامي، وكشف المراتب المقصدية الثلاث التي تم اغفالها في تصحيح نظرية القيم المقصدية.

أما **الباب الثاني**، فقد ضم خمسة فصول دارت مضامينها على «**تداولية الفلسفة**» وبعض القضايا التي أثارها د. طه في نظريتي: «**فقه الفلسفة**» و«**العقلانية التكاملية**»:

فتميز **الفصل الرابع** ببيان أن للفلسفة ارتباطا باللغة التي يستعملها الفيلسوف وأن الإمكانات الفكرية التي تختص بها كل لغة توجب علينا القول بالنسبية الفلسفية؛ وتفرد **الفصل الخامس** بتوضيح كيف يستمد الفكر الفلسفي مقولاته من اللغة وبأنه عن طريقها يحلل الوجود ومن خلالها ينقل الفكر ويتناقله بين الناطقين؛ واختص **الفصل السادس** بالاعتراض على دعوى الفلسفة التطابقية، وعرض خصائصها العامة وبيان أنها تنشأ عن تقليد المنطق الاتساقي الذي تنتج عنه عقلانية مضيقة، بينما الفلسفة الطباقية التي تقابلها تنتج عنها عقلانية موسعة ومتقلبة؛ أما **الفصل السابع** فقد طرح فيه د. طه معالم نظرية العقلانية التكاملية وبيَّن أن العقل هو مراتب ودرجات أولها التصديق وأوسطها التطبيق وأعلاها التحقيق خلافا لما هو شائع؛ أما **الفصل الثامن** فقد خُصِصَ

للنظر في استشكال الصلة بين فلسفة البشر وحكمة القرآن عند أحد حكماء الإسلام المحدثين وهو بديع الزمان النورسي، وبيان كيف حقق انقلابا كوبيرنيكيا في النظر إلى هذه الصلة من وصل الفيلسوف إلى فصل الحكيم.

أما **الباب الثالث**، فقد احتوى على أربعة فصول دارت مضامينها على **«حجاجية المنطق»** سواء في **التراث الإسلامي** أو في **الفكر المنطقي المعاصر**:

تعرَّض **الفصل التاسع** منه للدعوة عند المسلمين في ارتباطها بالمناظرة باعتبارها نموذجا نظريا له شرائطه المنطقية والأخلاقية يقوم على التشارك مع الغير في طلب الحقيقة؛ وتطرَّق **الفصل العاشر** إلى كيفية تعامل المسلمين مع المنطق كعلم منقول أخضعوه لمبادئ المشروعية التداولية، وكيف قربوه بما يتناسب مع الحقيقة الدينية الإسلامية؛ أما **الفصل الحادي عشر**، فعرض النتائج التي خلص إليها د. طه في رسالته دكتوراه الدولة المتميزة التي ناقشها بالسوربون والمخصصة لبيان أثر اللغة الطبيعية في التفكير المنطقي للفيلسوف وأسلوبه الاستدلالي؛ كما تعرض **الفصل الثاني عشر** للرد على دعوى عدم حاجة القانون إلى المنطق ببيان كيف أنه يستفيد تداوليا وآليا من أساليب المنطق الطبيعي في حجاجه، وأظهر تناقضات الموقف الإنكاري الذي يصر على الكفاية الاستدلالية للقانون.

أما **ملحق الكتاب**، فاحتوى ضميمتين تعلقت **أولاهما** بمسلمات ونتائج النظر التكاملي في التراث، وتعلقت **الثانية** بسبل تجديد علم أصول الفقه.

وفي الختام نقول: إن الآفاق الواعدة والإرادة الصادقة التي يعبر عنها مشروع د. طه في وضع أسس **«قول فلسفي إسلامي»** تضاهي ما عند الغرب الحداثي من عُدّة فكرية ونظريات فلسفية، جعلتنا نتقدم اليوم إلى جمهور القراء العرب بهذا الكتاب وكل قصدنا من ذلك هو أن نحيي في النفوس الأمل في إمكانية خروج القارئ العربي من التقليد الذي ما فتئت ثلة من المثقفين تجتره وتدعو إليه من غير استحياء ولا تحسر، وأن نعزز ثقته بقيم ومناهج تراثه، ونكرس القناعة لديه بأن جهوده، متى كانت صادقة في تلمس طريق الابداع والتجديد، لا بد أن توصله إلى مطلوبه وإن طال عليه الأمد وضاقت عليه

الأرض بما رحبت وشقَّت عليه المسالك الوعرة التي يمكن أن تعترض مسيره[1].

نسأل العلي القدير بأن يَمد في عمر أستاذنا طه عبد الرحمن ويؤتيه من الأسباب الصحية ما يمكنه من إتمام مشروعه ونشره بين عموم القراء، حتى يساهم بشكل فعال في إصلاح العقول وإنارة الفهوم. وقد جعلنا من إحدى أولوياتنا العناية بخدمة هذه المدرسة الفكرية، نشراً وتداولاً وتدارساً، حتى يكون لنا قصب السبق في مد القراء الكرام بما ينفعهم، ذلك أن الزبد يذهب جفاء، أما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

والله ولي التوفيق

الرباط، 21 محرم 1436هـ ـ الموافق 14 نوفمبر 2014م

الدكتور رضوان مرحوم

(1) ننبه القارئ إلى أننا سوف نورد اسمنا مختصرا في شكل الرمزين: «ر.م» في الهوامش التي نضيفها إلى النص الأصلي.

الباب الأول

المنهجية التكاملية في التراث

كيف نجدد النظر في التراث؟[1]

اعلم أن العناصر الأربعة التي يتكون منها عنوان بحثنا: «كيف نجدد النظر في التراث؟»، وهي: «التراث» و«النظر» و«التجديد» و«الكيفية»، توجب علينا تحديد مدلول كل واحد منها، إلا أن هذا التحديد، وإن أفاد في بيان وجوه استعمال هذه العناصر، فإنه لا يكفي في الكشف عن طبيعة التركيب فيما بينها، فيجب اعتبار هذا الترتيب عند تحديدها، بحيث يكون مدلول كل منها موقوفا على منزلته في هذا الترتيب، ويرجع هذا إلى أن الترتيب الذي ترد فيه ليس ترتيب تعداد تكون فيه «الكيفية» هي العنصر الأول، يليه «التجديد»، ثم «النظر»، فـ«التراث»، وإنما هو ترتيب تعلُّق لا يقوم على توالي الأوضاع في الأعيان، وإنما على توالي الأحكام في الأذهان، بمعنى أنه ترتيب منطقي، وليس ترتيبا مكانيا ولا حتى زمانيا ولو أنه يتم في الزمان.

بَيِّنٌ أن الترتيب المنطقي لعنوان هذا البحث يقتضي أن يكون مفهوم «الكيفية» تابعا لمفهوم «التجديد»، فلا كيفية بغير ما هي كيفية له، ويقتضي أن يكون مفهوم «التجديد» تابعا لمفهوم «النظر»، فلا تجديد بغير شيء يتعلق به، ويقتضي أخيرا أن يكون مفهوم «النظر» تابعا لمفهوم «التراث»، فلا نظر بغير منظور فيه، فيكون التراث هو بالذات العنصر الذي لا يتعلق بغيره، فينزل،

---

(1) أصل هذا الفصل مقال نشر في مجلة **أفكار**، كانون الثاني 1996، عدد 123، ص.5 ـ 23؛ ونلفت انتباه القارئ الكريم إلى أن الأفكار الواردة في هذا الفصل والفصل الذي يليه تمثل المدخل التنظيري العام الذي على أساسه وضع د. طه عبد الرحمن هيكل الكتاب الذي خصصه لفقه آليات النظر والتناظر في التراث: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1994 (ر.م.).

بموجب هذا الاستقلال، الرتبة الأولى ويكون أوْلاها بالتحديد، حتى إذا تم الظفر بتحديد له، أمكن تحديد ما تعلق به وتحديد ما تعلق بما تعلق به، وهكذا دواليك، فكيف إذن نعرف التراث الإسلامي العربي؟

1. مفهوم «النص التراثي الإسلامي العربي»

ليس لنا أن نخوض فيما ورد في حق التراث من تعاريف قصدته لذاته أو توسلت به لغيره، وذلك لأن هذه التعاريف لا يمكن أن تكون إلا تحديدات إجمالية متعلقة بالبنية الكبرى للتراث، لا تحديدات تفصيلية متعلقة بالبنيات الصغرى لهذا التراث، وإلا كان أصحابها قد صادروا على المطلوب، لظهورهم بالتسليم بأنهم يعرفون سلفا ما يدَّعون الدخول في طلب معرفته؛ وإذا كان التعريف الذي سوف نضعه لا مناص من أن يكون كغيره تعريفا إجماليا واسعا، فإننا مع ذلك، سنجتهد في أن يكون دون غيره إجمالا، وذلك بأن نلتزم فيه باستيفاء شرطين اثنين، أحدهما، «مقابلته» بغيره من المفاهيم التي تدخل في حقله الدلالي، والثاني، «تخصيصه» بقيد معين.

1.1. المقابلة: إن من المفاهيم التي تشارك «التراث» في حقله الدلالي، هناك «الثقافة» و«الحضارة»، فيكون مقابلا لهما من وجوه مخصوصة؛ وأحد هذه الوجوه، أنه أعم منهما معا، فهو أعم من الثقافة، لأن التثقيف هو عبارة عن تكوين وتوجيه يتمَّان بحسب قيم وطنية مرغوب فيها ومطلوب العمل بها، فلنصطلح على استخدام لفظ «التقويم» للدلالة على معنى «التكوين» ومعنى «التوجيه» مجتمعين واستخدام لفظ «المعتبر» لإفادة معنى «المرغوب فيه والمطلوب العمل به» في مقابل لفظ «الملغى» لإفادة معنى «غير المرغوب فيه وغير المطلوب العمل به».

فيكون إذن حد التثقيف أنه «عبارة عن تقويم على مقتضى قيم وطنية معتبرة»، ولا يُشترَط في التراث أن يكون ميراثا لهذه القيم الوطنية المعتبرة وحدها، فقد يشتمل على قيم وطنية لم يعد مرغوبا فيها، ولا مطلوبا العمل بها، أو قل باصطلاحنا «قيم وطنية ملغاة».

والتراث كذلك أعم من الحضارة، لأن التحضر هو تكوين وتوجيه يتمان بحسب قيم إنسانية مرغوب فيها ومطلوب العمل بها، أو قل حد التحضر أنه عبارة عن تقويم على مقتضى قيم إنسانية معتبرة، فتكون الحضارة أخص من الثقافة، لأن كل قيمة إنسانية هي قيمة وطنية، وليست كل قيمة وطنية قيمة إنسانية؛ ولا يشترط في التراث أن يكون ميراثا لهذه القيم الإنسانية المعتبرة وحدها، فقد يتضمن قيما إنسانية لم يعد المجتمع الإنساني يرغب فيها أو يطلب العمل بها، أي قيم إنسانية ملغاة، فنحتاج إلى أن نضع للتراث تعريفا لا نأخذ فيه عنصر الثقافة، ولا، بالأولى، عنصر الحضارة، فنقول:

• إن التراث الإسلامي العربي هو، على الإجمال، عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخِطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الكسبي (أو الإنتاجي) للإنسان المسلم العربي، على مقتضى قيم مخصوصة، بقي بعضها على حال الاعتبار وصار بعضها إلى حال الإلغاء، إن طموحا إلى الترقي أو وقوعا في التردي».

بناء على هذا التعريف للتراث، يتأتى لنا تفريع تعريف مفهوم «الثقافة» وتعريف مفهوم «الحضارة»! فيكون بناء حد الثقافة الإسلامية العربية على حد التراث هو التالي:

• إن الثقافة الإسلامية العربية عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخِطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الكسبي للمسلم العربي على مقتضى قيم وطنية مرغوب فيها ومطلوب العمل بها، أي قيم وطنية معتبرة.

كما يكون بناء حد الحضارة الإسلامية العربي على حد التراث هو كالآتي:

• إن الحضارة الإسلامية العربية عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الكسبي للمسلم العربي على مقتضى قيم إنسانية مرغوب فيها أو مطلوب العمل بها، أي قيم إنسانية معتبرة.

ولما كانت الحضارة الإسلامية العربية أخص من الثقافة الإسلامية العربية، فقد نبني حد الأولى على حد الثانية، فنقول:

• إن الحضارة الإسلامية العربية عبارة عن الثقافة التي تكون قيمها الوطنية قيما إنسانية مرغوبا فيها ومطلوبا العمل بها، أي عبارة عن الثقافة التي تكون قيمها الوطنية المعتبرة قيما إنسانية معتبرة.

2.1. التخصيص؛ نقصد بـ«التخصيص» الاشتغال بـ«التراث» من حيث هو «حقيقة نصية»؛ فالنص التراثي إذن هو الذي يعنينا هنا بالأساس، مع استعمالنا لفظ «النص» في مدلوله الأوسع الذي صارت إليه أحدث الأبحاث في اللسانيات، فلا تقتصر دلالته على ما تعلق بالخطاب اللغوي، أي بالأقوال، بل تتعداه إلى الدلالة على السلوك العملي، أي الأفعال، فالفعل نص كما أن القول نص، إلا أن الأول نص سلوكي، والثاني نص خطابي.

ومعلوم أن لفظ «النص» مشتق من الفعل «نصَّ»، ولفظ «نصَّ»، لغةً، يدل على معنى «رفع» و«أظهر»، فيكون النص، استنادا إلى هذا المعنى اللغوي، هو كل خطاب أو سلوك ارتفع وظهر؛ والغالب أن يبلغ هذا الارتفاع وهذا الظهور غايتهما؛ ويكون بذلك النص التراثي الإسلامي العربي، بموجب هذا المعنى اللغوي، هو كل خطاب أو سلوك يبلغ في مضامينه أو وسائله الغاية في إظهار الوجود الكسبي للمسلم العربي.

أما اصطلاحا، فالنص هو عبارة عن متتالية من الوحدات المقترنة فيما بينها بعلاقات الالتحام التركيبي وبعلاقات الالتئام الدلالي، فيكون حد النص التراثي هو كالتالي:

• النص التراثي الإسلامي العربي عبارة عن جملة من العناصر الخطابية أو السلوكية التي تقترن فيما بينها بعلاقات الالتحام التركيبي وعلاقات الالتئام الدلالي اقترانا يبلغ الغاية في إظهار الوجود الكسبي للمسلم العربي.

وبفضل هذه الصيغة الأخيرة لتعريف مفهوم «التراث الإسلامي العربي»، نكون قد حددنا العنصر الأول الذي ينبغي أن تتفرع عليه العناصر الأولى المكونة لعنوان هذا البحث، فلنشتغل الآن بتفريعها عليه واحدا واحدا، ولنمض إلى استخراج حد العنصر الثاني، وهو «النظر».

2. مفهوم «النظر»

لو أننا رجعنا في طلب تحديد مفهوم «النظر» إلى متعلقه، وهو «النص»، لسبق إلى فهمنا، بمقتضى شهرة الاشتغال بالنص في اللسانيات الحديثة، أن المراد بـ«النظر» هو ما عرف فيها باسم «القراءة»، فيكون النظر إلى النص التراثي هو «قراءة النص التراثي»، لكننا نعترض على هذا التحديد من الوجوه الآتية:

أ. **«القراءة» مفهوم منقول قلِق**؛ إذ اضطرب فهمه في موطنه كما اضطرب تصنيعه عند منظريه من المعاصرين اضطرابا؛ والقاعدة عندنا أن كل منقول معترض عليه حتى تثبت فائدته بدليل، وحتى الآن لم تثبت هذه الفائدة بطريق مستقل عن طريق المنقول، والمطلوب في هذا الإثبات هو الطريق المستقل، وإلا وقع في الدور، فلم يفد.

ب. **«القراءة» مفهوم مقترن بـ«التأويل»**؛ فكل قراءة كما قيل تأويل، وكل تأويل قراءة، فيصيران متلازمين، أي متكافئين، فيجوز الاستغناء بأحدهما عن الآخر، وقد نستغني بلفظ «التأويل» عن استعمال لفظ «القراءة» ما دام لفظ «التأويل» مقررا في الاستعمال ومتداولا في التراث.

فالنظر يفيد في معنى «المقابلة بين ناظر ومنظور فيه»، بينما القراءة تخلو من هذه المقابلة، بما أنها تأويل، بل حقيقتها التداخل بين القارئ والمقروء، ونحن لا نريد التداخل مع النص التراثي تداخلا تنطمس فيه الحدود بين ماضيه وحاضره، وإنما نريد أن نقابل موقعه الماضي بموقعنا الحاضر مقابلة نُحصِّل بها المعرفة به على وفق مقتضيات هذا الحاضر؛ فالنظر أساسا وظيفته عقلية معرفية، بينما القراءة قد تطغى وظيفتها الوجدانية على الوظيفة المعرفية المطلوبة، حتى إنها قد تأخذ مكانها، فتخلو القراءة خلوا من كل اعتبار للوقائع، وتغرق في التقويم وحده.

جـ. **«النظر» مفهوم مأصول ومتمكن**؛ إذ تولاه أهل التراث أنفسهم بالتحديد والتفصيل؛ والقاعدة عندنا أن كل مأصول مقبول، حتى يثبت عدم فائدته بدليل؛ والواقع أن مفهوم «النظر» واسع التداول ولو أنه فات الباحثين

المعاصرين أن يستثمروا كل إمكاناته الإجرائية في أبحاثهم؛ فقد يشتق منه المصدر الصناعي: «النظرية»؛ ومعلوم أن الهدف من وراء ممارسة النظر هو الظفر بـ«نظرية» معينة، فيتجه الناظر، بمقتضى جواز هذا الاشتقاق، إلى العمل على إخراج ثمرات نظره في صورة نظرية، مع العلم أن تعريف النظرية يتخذ الصورة التالية:

• النظرية هي أقوال بعضها أصول مسلمة، وبعضها فروع مستنبطة منها استنباطا يجعلها جميعا، أصولا وفروعا، تؤلف نسقا واحدا يُنتفع به في إحكام المعرفة بمجال مخصوص

بينما القراءة تُفضي بصاحبها إلى إضعاف همته في وضع نظريته إلى الحد الذي قد يتولى فيه صرف كل نظرية، بل مناهضَة كل معرفة.

ولما كان النظر، على خلاف القراءة، هو أساسا «طلب معرفة الشيء»، فإن هذه المعرفة قد تتوسل بهذا الشيء نفسه أو تتوسل بغيره؛ وإذا ظهر أن النظر عبارة عن مفهوم مأصول متمكن يدل على طلب معرفة الشيء من طريقه أو من طريق غيره، فإنه يكون أنسب لغرضنا من مفهوم «القراءة» التي هي مفهوم قلق يصادف التأويل، وقد يصادم المعرفة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلنضع للنظر في النص التراثي تعريفا مبنيا على تعريف النص التراثي، فنقول:

• إن النظر في النص التراثي هو، على الإجمال، عبارة عن طلب معرفة النص التراثي بطريقه أو بطريق غيره، علما بأن النص التراثي هو جملة العناصر الخِطابية والسلوكية التي تقترن فيما بينها بعلاقات الالتحام التركيبي والالتئام الدلالي اقترانا يبلغ الغاية في إظهار الوجود الكسبي للمسلم العربي.

لا يخفى أن المراد من ذكر طريق آخر غير طريق النص التراثي في طلب المعرفة به هو فتح باب الاستعانة بأدوات غير مستمدة بالضرورة من التراث، ولكنها لا تخالف مقتضياته الجوهرية. والآن بعد أن انتهينا من تحديد مفهوم «النظر في النص التراثي»، نمضي إلى بيان العنصر الثالث في الرتبة، وهو مفهوم «التجديد» الذي يتخذ من النظر في النص التراثي موضوعا له.

3. مفهوم «التجديد»

اعلم أن الفعل «جد يجد الشيءُ جدة» معناه، لغة، حدث بعد أن لم يكن، و«جدد الشيء» صيره جديدا، فإذا قيل «جدد النظر في شيء»، فمعناه أنه صير النظر فيه جديدا، أي أعاده فيه مرة ثانية، بمعنى نظر فيه بعد نظر تقدمه، على اعتبار أن هذا النظر الثاني لا يكرر سابقه؛ والواقع أن مفهوم «تجديد النظر في الشيء» بمعنى إعادة النظر فيه من غير تكرار هو الذي وضع له الاستعمال العربي عبارة «قلب النظر في الشيء»؛ فكل «تقليب» هو تغيير لوضع سابق قد يصل إلى حد جعل أعلاه أسفله أو أوله آخره أو ظاهره باطنه والعكس بالعكس، فينزل الوضع الجديد منزلة الوضع «المقلوب» أو «المنقلب» أو حتى «المنقلب إليه» بالنسبة للوضع السابق، بمعنى آخر أن التقليب قد يبلغ النهاية في التغيير، فتكون حقيقة التقليب أنه «انقلاب»، فيصير معنى «جدد النظر في الشيء» هو «قلَّب النظر فيه تقليبا قد يبلغ الغاية في التغيير، فيكون انقلابا»، ومقتضى التقليب أمران أساسيان:

• **أولهما**، أنه لا يكون تغييرا تحكميا، وإنما يكون لداع يدعو إليه، فيكون معنى «جدد النظر في الشيء» هو «قلَّبه فيه تقليبا قد يبلغ الغاية في التغيير لداع يدعو إليه».

• **والثاني**، أنه لا يكون تغييرا مباشرا لا سبب معه، وإنما يكون تغييرا يتوسل بأسباب محددة، أو قل هو تغيير متسبب، فيصير «جدد النظر في الشيء» هو «قلَّب النظر فيه لداع يدعو إليه تقليبا يتوسل بأسباب تُغير هذا الشيء تغيرا قد يبلغ أقصاه».

فإذا نحن خصصنا هذا الشيء المنظور فيه بالنص التراثي، صار معنى «تجديد النظر في النص التراثي» هو كالآتي:

• إن تجديد النظر في التراث عبارة عن تقليب النظر في النص التراثي بواسطة أسباب مخصوصة لداع مخصوص يدعو إليه.

وحيث إن التقليب يرجع معناه إلى إعادة النظر من غير تكرار أو قل

يرجع إلى «النظر على النظر» أو بالأحرى إلى «النظر في النظر»، فإنه يتبين أن حقيقة تجديد النظر في النص التراثي تختلف عن حقيقة تجديد التراث؛ فهذا التجديد الثاني يتعلق بالتراث نفسه، بينما الأول له تعلق بالنظر في التراث، وفارق بين الأمرين، فتجديد التراث يدخل فيما يمكن أن نسميه بـ«علم التراث» أو قل «فقه التراث»، إذ موضوعه التراث عينه، وقد يثمر تحديثا وعقلنة له، كما قد يثمر استصلاحا أو انتقاء، بينما تجديد النظر في التراث يدخل فيما يمكن أن نسميه بـ«علم النظر في التراث»، أو قل «فقه النظر في التراث»، إذ موضوعه لا التراث نفسه، وإنما مختلف الأنظار والنظريات التي اتخذت التراث موضوعا لها، فيثمر تقويما لهذه الأنظار والنظريات، إن تصويبا لها أو تخطئة، إن تصحيحا لها أو تنقيحا.

فيتضح إذن أن ما نشتغل به ها هنا ليس هو فقه التراث، وإنما هو فقه النظر في التراث ولو أنه يجوز أن يُتخذ أحدهما طريقا لتحصيل الآخر، فمن ينظر في التراث قد يؤول به الأمر إلى وضع نظرية فيه يدخل في تقويمها على مقتضى معايير التنظير المعلومة، فيكون ممارسا كذلك لفقه النظر في التراث، كما أن من يبحث في النظريات التي وضعت بشأن التراث قد يتوسل في ذلك بنظرية في التراث يكون قد أنشأها من اشتغاله بالنظر فيه، فيكون ممارسا كذلك لفقه التراث.

وبعد أن عرفنا مفهوم «التجديد» في تعلقه بالنظر في النص التراثي، يبقى علينا أن نتناول بالتعريف العنصر الأخير من عناصر عنوان هذه الدراسة، وهو مفهوم «الكيفية»، وهي بيت القصيد.

4. مفهوم «الكيفية»

معلوم أن لفظ «الكيفية» مصدر صناعي من اسم «كيف» بزيادة ياء النسبة وتاء التأنيث لنقله من الاسمية إلى المصدرية؛ والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بـ«كيف» في مقابل السؤال بـ«كم»، فتكون الكيفية هي الحالة أو الصفة؛ ثم وقع التوسع في استعمال هذا اللفظ، فصار يقال «كيفية عمل»

بإضافة لفظ «عمل» إلى لفظ «كيفية»؛ والمقصود بـ«كيفية عمل» الطريق أو النهج باعتباره سببا أو جملة من الأسباب التي توصِّل إلى ما هو طريق أو نهج إليه، أو قل باختصار: «إن كيفية العمل هي بالذات المنهجية»، فيرجع قولنا: «كيف نجدد النظر في التراث؟» إلى قولنا «ما هي المنهجية التي ينبغي أن نتبعها في تجديد النظر في التراث؟».

ولما كان لتجديد النظر في النص التراثي معنى تقليب النظر في هذا النص، وكان هذا التقليب يوجب الانتقال من نظر مخصوص فيه إلى نظر غيره يكون هو مقلوبه، أي يوجب الانصراف عن الأول والإقبال على الثاني، فإن المنهجية التي ينبغي اتباعها في هذا الانتقال توجب علينا القيام بأمرين اثنين هما:

- بيان أسباب الانصراف عن النظر الأول.
- بيان مبادئ النظر الثاني الذي أقبلنا عليه.

فلنبسط الكلام في الأمرين معا ولنشتغل أولا بأسباب الانصراف، ثم نعطف على مبادئ النظر الذي ارتضيناه.

1.4. نقد النظر التجزيئي؛ اعلم أن أسباب تركنا للنظر السائد في التراث تقوم في أربعة هي: «الاقتصار على النظر في المضامين» و«التوسل بالآليات المنقولة» و«التلويح بالعقلانية» و«الدعوة إلى التجزيئية».

أ. الاقتصار على النظر في المضامين: فقد بينا كيف أن النص التراثي الخطابي هو جملة من العناصر الخطابية المقترنة فيما بينها بعلاقات الالتحام التركيبي والالتئام الدلالي اقترانا يبلغ الغاية في إظهار الوجود الكسبي للمسلم العربي، أي أنه جملة من المضامين والوسائل الخطابية التي تبرز إنتاجية المسلم العربي، لكن أهل النظر في التراث تركوا العمل بحقيقتين من حقائق النص التراثي الخطابي:

إحداهما، التركيب الآلي المزدوج: ليس النص التراثي جملة من

الأحكام (أو القضايا) المجردة عن وسائل بنائها وعن وسائل العمل بها، فالأحكام التي ينطوي عليها النص التراثي، مثلها مثل كل الأحكام الخطابية، تحتاج إلى وسائل تبنيها بناء، وهي الوسائل الموصلة إلى وضع مضامين هذه الأحكام وتبليغها وتقويمها؛ فإذا وقف الناظر على حكم من الأحكام، وجب عليه أن يقف كذلك على الوسيلة المسلوكة في وضعه أو تبليغه أو تقويمه؛ لكن الأحكام التي يحتويها النص التراثي تتفرد بكونها تستعمل وسائل موصلة إلى العمل بها؛ وليس المقصود بذلك إيراد عبارات في النص تفيد الإنهاض والتوجيه، وإنما بيان الوجوه التي يدخل منها العمل إلى الحكم، كأنما الحكم فيه يصاغ ابتداء بوصفه مضمونا عمليا، لا بوصفه مضمونا نظريا، حتى يدركه المخاطب على جهة العمل به، ولا يصير إلى إدراكه على جهة العلم به إلا عند تعطل العمل به، ولا ينفع أن يقال: «إن العلم شرط في العمل، فيكون مقدما عليه»، ذلك أن العلم الذي نعنيه هو العلم النظري لا العلم الضروري، فصحيح أن العلم الضروري شرط في العمل، لكن العلم النظري ليس شرطا فيه؛ فقد يعمل الإنسان بما لا يعلم به علما نظريا، إذ يكفي أن يعلمه غيره، وإن كان علم غيره ليس ضروريا لحصول العمل به.

والثانية، تقدم النظر في الوسائل على النظر في المضامين: فواضح أنه لولا الوسيلة، لما استطاع المضمون إلى الوجود سبيلا، فضلا عن حصول القدرة عند واضعه على تبليغه وتقويمه، فإذا كانت الوسيلة هي طريق وجود المضمون، أو قل هي سببه بالمعنى الأعم، فلكي يُحصّل المرء تمام العلم بالمضمون، أو باصطلاحنا، «التحقق» منه، فلا بد له من تمام العلم بالوسيلة أو، باصطلاحنا، «التمكن» منها، فيجب إذن تقديمه على غيره، وإلا اتسم المضمون المحصَّل بالضحالة أو بالعطالة، ما دامت هذه الوسيلة بانية له وغير منفكة عن كيفية العمل به كما ذكرنا.

ولما غفل الناظرون في التراث عن حقيقة التركيب الآلي المزدوج للنص الخطابي التراثي وعن حقيقة تقدُّم النظر في الوسيلة على النظر في المضمون، فقد صاروا إلى الاجتزاء بالنظر في مضامين النص التراثي، فاستبدلوا بواجب

التحقق من المضامين واقع توهمها، واستبدلوا بواجب التمكن من الوسائل واقع نسيانها، فلأي شيء إذن يمكن أن نعزو هذا النسيان للجانب الآلي من النص التراثي؟ هذا النسيان الذي جعلهم لا يتحققون بالمضامين، وإنما يتوهمونها توهما.

لا نظن أن أحدا يمكن أن ينكر أن السبب في ذلك راجع إلى أمرين متصلين فيما بينهما، وهما «التعثر في المعرفة النظرية بأسرار الوسائل» و«التعثر في امتلاك ناصية العمل بهذه الوسائل»؛ وقد نجمعهما في معنى «القصور في فقه الآليات».

• المراد بـ«القصور في فقه الآليات» ليس هو ضعف التمرس بأدوات المتقدمين على الوجه الأخص، وإنما هو عدم تحصيل ملكة منهجية على وفق المقتضيات المستجدة للطرق المنطقية وللإجراءات العلمية، وضعا للمفاهيم وإنشاءً للتعاريف وتقريرا للقواعد وتحريرا للأدلة واستنباطا للأحكام وصوغا للدعاوى وإيرادا للاعتراضات وبناء لنظريات وترتيبا لطرائق وتركيبا لأنساق.

ولو كتب لأهل النظر في التراث أن يكتسبوا هذه القدرة، لتفطنوا إلى أهمية جانب الآلة في النص التراثي، لا لأن كل مضمون يتوسل بالآلة المناسبة فحسب، بل لأن الآلة التراثية مزدوجة، إذ أنها آلة للإبلاغ وآلة للإعمال معا، فقد ذكرنا أن التفات النص التراثي إلى العمل والتسديد أسبق فيه من الالتفات إلى العلم والتجريد.

ولما قصر أهل النظر في التراث عن اكتساب الملكة المنهجية الضرورية لهذا النظر، فإنهم صاروا إلى انتزاع المضامين من النصوص انتزاعا غير معلل ولا محدد؛ فهو غير معلل، لأنه ترك الاستناد إلى الأسباب الموصلة إلى هذه المضامين؛ وهو غير محدد، لأن، في ترك الرجوع إلى الأسباب، الوقوع في سوء إعادة صوغ هذه المضامين وفي سوء أداء مقاصدها، فكان انتزاعا من باب التشهي والتوهم، لا من باب التحقيق والتثبت.

ب. **التوسل بآليات منقولة**: لقد غلب على أهل النظر في التراث أن يتوسلوا في انتزاعهم لمضامين نصوصه وإصدار أحكام بصددها بآليات منقولة

من تراثات غير إسلامية ولا عربية، إما قديمة أو حديثة؛ لكن إذا كان نقل الآليات عن الغير ليس مذموما في حد ذاته ما لم يعطل أصلا من أصول الإنتاج عند الناقل، فإن تعدية عمل الآليات المنقولة إلى غير مجالها الأصلي يقتضي استيفاء شروط مخصوصة لا يفيد بدونها، وإلا كان ضرره أكثر من نفعه، ومن هذه الشروط شرطان أساسيان:

أحدهما، **التمكن من أسباب هذه الآليات في مصادرها**: لا يتم للناقل التمكن من هذه الأسباب إلا متى برهن على أنه يستطيع الدخول في نقدها نقدا كافيا وشاملا، حتى ظهور كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية فيما يستعملها فيه.

والثاني، **ضبط طرق تنزيل هذه الأسباب على النص التراثي**: إذا دخل الناقل في تنزيل هذه الأسباب الآلية على النص التراثي، لزمه الابتداء بفحص وجوه المناسبة بينها وبين هذا النص، حتى إذا ظفر ببعض وجوه المناسبة بينهما، لزمه ثانيا الانتقال إلى المتابعة الدقيقة لأطوار هذا الإنزال مع القيام بكل ما يتطلبه كل طور من ضروب المقابلة وأشكال المراجعة من مقتضيات تفصيلية، حتى إذا تم له تصحيح هذه الأسباب، بناء على هذه المقابلة والمراجعة، لزمه ثالثا الانتقال إلى فحص نتائج هذا الإنزال من جهة مناسبة قدرها لقدر النص التراثي، مع العلم بأن الأسباب المنهجية قد تصح، لكنها تظل غير معتبرة، لكونها لا تثمر إلا القليل من النتائج، فيبقى مضمون النص التراثي الذي طُبّقت عليه خارجا، في أغلب جوانبه، عن مدى إجرائية هذه الأسباب.

ج. **التلويح بالعقلانية**: لا نكاد نجد دارسا للتراث إلا وهو يدعي أنه سينتهج المسلك العقلاني في النظر في التراث، مُسوِّلا لنا بأنه لا أحد أعقل منه في تناول التراث، حتى صارت العقلانية هوى في النفوس تتخذه إلها، وصار من الجائز أن نتكلم بصدد العقلانية عن صنمية خفية تضاهي الصنمية الظاهرة؛ وإذا نحن دخلنا في تمحيص أقوالهم وأفعالهم في العقلانية داخل النصوص التراثية، فقد يتعذر أن نجد واحدا منهم يوافق غيره في هذه الأقوال

والأفعال، حتى إن العقلانية عندهم لا تعدو كونها ما رآه كل واحد منهم برأيه، ولا أدل على ذلك من تضارب نتائجهم وتعارض مسالكهم مع ادعائهم جميعا الأخذ بالعقلانية؛ وإذا تغلغلنا في تمحيص هذه الأقوال والأفعال في العقل والعقلانية درجة، تبين لنا أن أغلبها تفتقد افتقادا ما تدعيه، إما لأن أصحابها لا قدرة لهم على تبين الحدود بين ما هو عقلاني وبين ما هو غير عقلاني لقلة زادهم من أسباب المنطق، وإما لأنهم يحملون عن العقلانية أفكارا وأحكاما طواها الزمان، ولا عمل بها إلا في عقولهم.

وخير دليل على ذلك أننا متى أردنا أن نحدد مقصودهم من «المعقول» و«اللامعقول»، وجدنا في أقوالهم خبطا كثيرا لا طاقة لعاقل به؛ ومن مظاهر هذا الخبط في كلامهم استعمالهم لهذين المفهومين في معان متباينة وغير مناسبة؛ فقد يقصدون بـ«اللامعقول» كل ما يعارض العقل كما يعارض الخطأ الصواب، وهو بالذات المعنى المطلوب حفظه؛ لكنهم قد يقصدون به أيضا ما يجاوز طور العقل من غير أن يكون معارضا له، لأن قدرة العلم به تفوق ما في طاقة عقولنا اليوم؛ وقد يقصدون به كذلك كل ما لا تعلق له بالعقل، إذ لا يناسبه أن يقال إنه عقلاني أو لا عقلاني كالحجر، فلا يصلح العقل ولا عدمه لوصفه، لأنه لا يناسبه.

وقد يراد بـ«المعقول» كل ما أخذ بما أثمرته العلوم الرياضية والطبيعية من أدوات الترويض والتجريب، مع أن التراث ليس نصا طبيعيا ولا رياضيا؛ وقد يراد به أيضا كل ما اتبع ما أنتجته العلوم الإنسانية من طرق متعددة، مع أن النص التراثي على تعدد مكوناته يظل نصا واحدا؛ وقد يراد به كل ما لا علاقة له بالعلم الطبيعي ولا بالعلم الإنساني، وإنما تعلَّق بفكرانيات (أي إيديوجيات) نصيبُها من اللامعقول أعظم من نصيبها من المعقول، مع أن التراث ليس كله فكرانية.

والقول الوجيز في مسألة العقلانية أنها صارت في يد هؤلاء عبارة عن لفظ مشترك، أي لفظ يطلق على أشياء متباينةٍ حقائقُها إطلاقا متساويا، حتى أننا لا نعدو الصواب إن قلنا بأن العقلانية تصير في ادعاءاتهم أشبه بأسطورة

فيها من ضروب الخروج عن العقل ما يزيد عما ينسبونه هم إلى الأسطورة: انظر كيف أن الواحد منهم تأتي أقاويله «مُؤسْطرة» وهو يزعم أنه في عين العقل، بينما غيرهم، وإن وقع فيها، فلا يدعي التمسك بـ«العقلنة» بمجرَّدها!

د. **الدعوة إلى «التجزيئية»**: لما كان دارسو التراث قد اقتصروا على النظر في المضامين حيث كان ينبغي لهم أن يقيموا النظر في المضامين على النظر في وسائل إنشائها وتبليغها، وتوسلوا في ذلك بآليات منقولة لا يعرفون تقنياتها ولا يتقنون تطبيقاتها، وادعوا بصددها استيفاء مقتضى العقلانية حيث ولجوا باب الأسطورة، فقد كان لا بد أن يصيروا إلى إخراج التراث على صورة لا تطابق أصله وأن يصادفوا بشأنه نتائج لا توافق الحق، أهمها:

- أنه يجب تقسيم التراث أقساما متباينة فيما بينها من حيث مناهجها وفوائدها.

- أنه يجب حفظ أصلب هذه الأقسام منهجية وأكثرها فائدة، وصرف ما سواها من الأقسام لضعف منهجيته وقلة فائدته.

ولما كانت هذه الأبحاث تنتهي كلها إلى تقسيم التراث أقساما تقوم بالمفاضلة بينها، فقد جعلنا لهذه الصفة الجامعة بينها اسما خاصا هو «النظرة التجزيئية أو التفاضلية للتراث».

بعد أن أنهينا الكلام عن الأسباب التي دعتنا إلى الانصراف عن النظر التجزيئي في التراث، فلنذكر الآن مبادئ نظر جديد في التراث.

2.4. مبادئ النظر التكاملي؛ لقد ذكرنا أن معنى «تجديد النظر» هو تقليب النظر، أي الانتقال من نظر مخصوص إلى مقلوبه، ولا مقلوب بغير احتمال الانقلاب إلى الضد، فيكون «تجديد النظر» هو «إحداث انقلاب محتمل في النظر»، ومفاد ذلك أن كل ما ثبت في النظر الأول قد ينتفي في النظر الثاني، وأن كل ما انتفى في الأول قد يثبت في الثاني.

وذكرنا أيضا أن هذا التقليب ينبني على ركنين أساسيين هما:

- **الداعي**: كل تقليب يكون لداع مخصوص يدعو إليه.

• **الوسائل**: كل تقليب يتوسل بأسباب مخصوصة.

فلنبين كيف أن النظر الجديد الذي دخلنا في تأسيسه يحدث انقلابا في هذين الركنين من النظر التجزيئي.

أ. انقلاب الداعي: لقد تعددت الدواعي في النظرة التجزيئية؛ فقد قيل إن الداعي إلى النظر في التراث هو «تحديث التراث» أو هو «عقلنة التراث»، وقد قيل إنه «حفظ الصالح من التراث»، أو على العكس «صرف الطالح من التراث» وغيرها من الدواعي التي تندرج كلها في إشكالية مستهلكة استهلاكا هي إشكالية «الأصالة والمعاصرة» أو «الأصالة والحداثة» أو «التقليد والتجديد».

لكن هذه الدواعي، وإن كان في بعضها جانب من الصواب، فإنها تبدو دواعي غلب عليها الاستعجال الظرفي؛ إذ اتسمت بطي المرحلة والمرحلتين، فمن يريد أن يُحدّث التراث، فهو محتاج إلى أن يعرفه؛ وما لم يعرفه، فلا طريق له إلى هذا التحديث؛ ومن يريد أن يعقلنه فهو في حاجة إلى أمرين اثنين: أن يعرفه، ثم أن يعمل به؛ وما لم يعمل به، فلا سبيل له إلى اختبار خيره أو شره، لأن المعرفة النظرية المجردة به لا تكفي للحسم في نفعه أو ضرره، على تقدير أنه تَمكَّن من تحصيل هذه المعرفة.

فالمقتضى المنهجي إذن يوجب أن يكون الداعي الأول الذي لا يتقدمه غيره إلى النظر في التراث هو بالذات «معرفة التراث»، فلا تحديث له من غير معرفة به، ولا عقلنة له، بالأولى، من غير تمام المعرفة به، فضلا عن الدخول في العمل به؛ لذلك، لم نجد بدا من هذا المقتضى؛ فلم يكن داعينا الأول إلى تجديد النظر في النص التراثي هو طلب تحديثه، ولا طلب عقلنته، وإنما مقلوبهما، ألا وهو «طلب معرفته»، أي «طلب التمكن من وسائله والتحقق من مضامينه»!

ب. انقلاب الوسائل: لما كان النظر التجزيئي يكتفي بالاشتغال بالمضامين التي تحملها نصوص التراث، فإن مقلوب هذا الاشتغال هو بالذات الاشتغال بالآليات البانية لهذه المضامين؛ فلم نشتغل إذن إلا بها حتى نبين

كيف يجب أن نُقيم عليها أحكامنا على المضامين؛ وحيث كان النظر التجزيئي يُنزِل على هذه النصوص التراثية آليات منقولة، فإن مقلوب هذا الإنزال هو استخراج آليات مأصولة (بمعنى «أصيلة») من هذه النصوص؛ فكان أن التزمنا بالقيام بهذا الاستخراج للآليات المأصولة، حتى نوضح كيف عملت هذه الآليات في تشكيل مضامين هذه النصوص؛ ثم إنه لما كان النظر التجزيئي يحتكم في اشتغاله المضموني بآليات منقولة إلى معايير العقلانية النظرية المجردة، فإن مقلوب هذا الاحتكام هو الرجوع في الاشتغال الآلي بالآليات المأصولة إلى معايير العقلانية العملية المسددة؛ فأبينا إلا التمسك بهذه المعايير العملية، حتى نبين كيف أن الاعتبار العملي يُعين على فهم وفتح آفاق المضامين التراثية؛ وحيث إن النظر التجزيئي يفصل بين أجزاء التراث فصلا، ويفضل بعضها على بعض تفضيلا، فإن مقلوب هذا الفصل التفضيلي هو الجمع بين أجزاء التراث وتكميل بعضها ببعض؛ فحرصنا حرصا على أن نبرز آليات التكامل بين أقسام التراث.

وكان لا بد لهذه التقريرات المنهجية التي تقلب رأسا على عقب التقريرات المنهجية للنظرة التجزيئية من أن تثمر نظرة هي مقلوبها، وهي بالذات «النظرة التكاملية»، فتكون بحق مستوفية لكل أركان التقليب المطلوبة في التجديد الانقلابي، وقد فصّلنا القول في الأصول العامة لهذه النظرية المجددة في كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، فللمتطلع إلى مزيد التفصيل الرجوع إليه؛ ففيه سيجد ضالَّتَهُ؛ ويُرجى من الراغب على عجل في الاطلاع على بعض العناصر المتعلقة بهذه الأصول العامة («أصل التداول» و«أصل التداخل» و«أصل التقريب») النظر في التفاصيل التي سيأتي ذكرها في الفصل الثاني من هذا الكتاب(1).

(1) يشكل الفصل الثاني مع الفصل الأول من هذا الكتاب لُحْمَة واحدة، فرغم أنهما حُرِّرا في فترة زمنية متباعدة وظروف مختلفة، إلا أنهما يكملان بعضهما البعض وأحدهما يحيل على الآخر، لذلك سيجد القارئ الكريم ترابطا قويا بين عناصرهما (ر.م.).

■ ختاما، نقول إن السؤال عن كيفية تجديد النظر في التراث يقتضي الابتداء بإعادة النظر في المفاهيم التي يتضمنها هذا السؤال، حتى نتبين أن معنى «تجديد النظر» هو أساس «إحداث انقلاب في النظر»؛ وإذ ذاك، تكون الإجابة عن هذا السؤال هي أن تجديد النظر في التراث يقتضي إحداث انقلاب في النظر السابق في التراث؛ وقد وضحنا كيف أن النظر التكاملي الذي نأخذ به يحقق انقلابا في النظر السابق، ذلك أنه ينبني على مبادئ وطرق تقابل المبادئ والطرق التي انبنى عليها هذا النظر الأخير؛ فقد تولى الاشتغال بالآليات حيث تولى النظر المتقدم الاشتغال بالمضامين؛ وأيضا استعمل المناهج المأصولة حيث استعمل هذا الأخير المناهج المنقولة؛ وكذلك التزم بمقتضى العقلانية العملية حيث التزم النظر السابق بمقتضى العقلانية المجردة؛ وأخيرا استخرج آليات التكامل بين أجزاء التراث حيث تولى هذا الأخير تفريق هذه الأجزاء تفريقا؛ فكان النظر التكاملي، بذلك، تجديدا حقيقيا.

أصول النظرية التكاملية في الاشتغال بالتراث[1]

بادئ ذي بدء، نورد تعريفا إجماليا لمفهوم «التراث الإسلامي العربي» يضبط تصورنا عنه ويقرب مقصودنا منه، فنقول:

● إن التراث الإسلامي العربي عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخِطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الثقافي الإسلامي العربي، سواء أكانت نصوصا أصلية أم كانت اجتهادات متفرعة عليها، وسواء أكانت نصوصا مكتوبة أو كانت أقوالا منطوقة، وسواء أكانت سلوكات ظاهرة أم كانت سلوكات خفية، وسواء أبقينا، فرادى أو جماعات، على اعتبارها والعمل بها أم صرنا إلى إلغائها وترك العمل بها.

وبعد وضع هذا التعريف التقريبي للتراث، نقول إننا كابدنا في تأمل «مسألة التراث الإسلامي العربي» ما لم نكابده في تأمل غيرها، لاقتناعنا بأنه لا هوية للذات بغير الاستناد إلى تراثها، ولشهودنا مواقف متخذة من هذا التراث لا نرتضيها لأنفسنا ولا لغيرنا، بين ساكت عنه سكوتا وصارف له صرفا وقادح فيه قدحا، إن جزءا أو كلا؛ وما كان لهذه المكابدة الصادقة أن تذهب سدى، إذ ما لبثت أن حملتنا على الاجتهاد في تجديد النظر في التراث.

فانتهضنا إلى تفحص ما اشتهر من الدراسات في التراث، متوسلين في ذلك بأرسخ قضايا العقل وأحكم ضوابط المنهج، على مقتضى شرائط منطقية

---

(1) أصل هذا الفصل محاضرة ألقاها د. طه بعد صدور كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»، ونشرت كمقال في الملحق الثقافي لجريدة «العلم»، السبت 18 فبراير 1994 (ر.م.).

أقوى من شرائط أصحاب هذه الدراسات، فتأدى بنا هذا التفحص لأشهر دراسات التراث إلى الوقوف على صفة تجمع بينها جميعا، وهي «أنها تنتهي كلها، على ما بينها من تفاوت في المسالك والمقاصد، إلى تقسيم التراث الإسلامي العربي أقساما متفاضلة فيما بينها»، فجعلنا لهذه الصفة الجامعة اسما خاصا هو: «النظرة التجزيئية أو التفاضلية للتراث»، وقد نسمي هذا الاتجاه باسم «النظرية التجزيئية للتراث» تجوزا فحسب لما ذكرناه من اتصافها بالتفرق في المسالك والتشتت في المقاصد.

ولما لاحظنا ما لاحظناه من هيمنة هذه النظرة التجزيئية عند هؤلاء الدراسين للتراث، تولينا البحث عن الأسباب التي حملتهم على اتخاذ هذه النظرة دون سواها، فوجدنا أن هذه الأسباب ترجع إلى ثلاثة أساسية كلها مخالفة لموجبات النظر الصحيح:

أ. الإخلال بشرط الاستنباط: إن المنهجية التي اتبعت في النظر في التراث، إن توصيفا أو تحليلا أو تقويما، منهجية لم تستنبط مما يتضمنه هذا التراث من الأصول والقواعد المقررة، ولا مما يتفرع على هذه الأصول والقواعد من الأحكام المنهجية، وإنما استُنسخت من تراثات أخرى، غير إسلامية وغير عربية، قديمة أو حديثة، مع العلم بأنه لا إبداع حقيقي في المضمون الفكري بغير استقلال في المنهج الإجرائي، وأنه لا استقلال في المنهج بغير الخروج من مرتبة استنساخ المنهج إلى مرتبة القدرة على استنباط نظيره.

ب. الإخلال بشرط التقدم: إن المنهجية المستعملة في بحث التراث الإسلامي منهجية نظرت في مضامين التراث الإسلامي العربي وحدها من دون الآليات التي تولدت وتفرعت بها هذه المضامين؛ هذا، على خلاف المقتضى المنهجي الذي يوجب أن يتقدم النظر في الوسائل على النظر في المضامين، فضلا عن إيجابه العناية بالبحث في الآليات من حيث هو كذلك؛ وحتى أولئك الذين ادعوا من أصحاب هذه المنهجية الاشتغال بالنظر في هذه الآليات، فلم ينظروا على الحقيقة إلا في كلام المتقدمين عن هذه الآليات،

بحيث يؤول نظرهم في هذا الكلام إلى نظر في المضامين، لا إلى نظر في الآليات كما كانوا يدعون.

ج. الإخلال بشرط المناسبة: إن المنهجية المتخذة في تقويم التراث الإسلامي العربي والتي هي منهجية منقولة من تراثات غير إسلامية ولا عربية، نُزّلت على هذا التراث تنزيلا من غير سابق تقدير لصلاحيتها ولا لاحق تصحيح لمعاييرها، مع أنه كان ينبغي، قبل هذا التنزيل، الابتداء بفحص وجوه المناسبة الممكنة بين هذه المنهجية المنقولة وبين الموضوع التراثي الذي أنزلت عليه، حتى إذا وقع الظفر ببعض وجوه المناسبة بينهما، لزم الانتقال إلى المتابعة الدقيقة لأطوار هذا الإنزال مع القيام بكل ما يتطلبه كل طور من ضروب المقابلة وأشكال المراجعة من مقتضيات خاصة، حتى إذا تم تصحيح هذه المنهجية بناء على هذه المقابلة والمراجعة، لزم الانتقال إلى فحص نتائج هذا الإنزال من جهة مناسبة قدرها لقدر الموضوع التراثي، علما بأن المنهجية قد تصح، لكنها لا تعتبر، لكونها لا تثمر إلا القليل من النتائج، فيبقى الموضوع الذي طبّقت عليه خارجا، في أغلب جوانبه، عن مدى إجرائيتها.

ولما تبين لنا أن النظرة التجزيئية التفاضلية للتراث نتجت عن هذه الضروب الثلاثة من الإخلال المنهجي والمنطقي، آلينا على أنفسنا أن نعمل قدر المستطاع على أن نتجنب هذه الآفات المنهجية الثلاث عند نظرنا في التراث الإسلامي العربي، فكان لا بد أن يثمر الخروج عن هذه الآفات نظرة مخالفة في أوصافها للنظرة التجزيئية، فتكون شمولية حيث تكون هذه تجزيئية، وتكون تكاملية حيث تكون هذه تفاضلية؛ فأطلقنا على هذه النظرة المخالفة التي أثمرها اشتغالنا بالتراث اسم «النظرة الشمولية أو التكاملية للتراث الإسلامي العربي»، ويجوز لنا أن نسميها «النظرية التكاملية للتراث» لشديد حرصنا على الالتزام بالموجبات المنطقية لبناء النظرية كما يتبين ذلك في كتابنا: «**تجديد المنهج في تقويم التراث**»؛ فلنمض إذن إلى بيان أصول هذه النظرة الجديدة.

واضح أن الحصول على أعم الأصول للنظرية التكاملية سوف يتم

بمراعاة الشروط المنهجية الثلاثة المذكورة أعلاه: «شرط الاستنباط» و«شرط التقدم» و«شرط المناسبة»، فكل شرط منها سوف يؤدي استيفاؤه إلى الظفر بأصل مميز للتراث، فلنبتدئ بتوضيح الأصل الأعم الأول الذي نظفر به بمراعاة «شرط الاستنباط».

1. أصل التداول

فقد ذكرنا أن شرط الاستنباط يوجب علينا أن نحصل القدرة على وضع منهجية التقويم بالاستناد إلى ما اختص به التراث الإسلامي العربي من أصول وقواعد نافعة في هذا التقويم؛ وإذا نحن اجتهدنا في استنباط هذه المنهجية من هذا التراث، بدل استنساخها من تراثات غيره، توصلنا إلى الأصل الأول الذي يتميز به التراث الإسلامي العربي، وهو «أصل التداول».

ومقتضى التداول هو أن الشُّعب الثقافية الثلاث للتراث، وهي: «العقيدة» و«اللغة» و«المعرفة»، لا تستقيم على أصول التراث الإسلامي العربي حتى يتحقق العمل بها وفق ما ينفع الغير، فضلا عن نفع الذات، ووفق ما ينفع الآجل، فضلا عن نفع العاجل؛ فالتداول إذن هو عبارة عن البقاء على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، فيكون تواصلا وتفاعلا، والمتعدي نفعه إلى الآجل، فيكون تخلُّقا وتقربا.

ولما كان هذا العمل المتعدي المزدوج متعلقا بالعقيدة واللغة والمعرفة، فقد انبنى أصل التداول على ثلاثة أركان، كل واحد منها يختص بالعمل الذي يقترن بإحدى هذه الشعب الثلاث؛ وهذه الأركان العملية هي: «ركن الاشتغال العقدي» و«ركن الاستعمال اللغوي» و«ركن الإعمال المعرفي»، فلنبين كل واحد من هذه الأركان، ولنستخرج القواعد التي تندرج تحته.

1.1. ركن الاشتغال العقدي: وهو «مبدأ تداول العقيدة» أو قل «مبدأ ممارسة العقيدة» على مقتضى النفع المتعدي المزدوج؛ ولا ممارسة للعقيدة على هذا المقتضى إلا متى وافق القول الفعل، أو قل إن ركن الاشتغال

العقدي من أصل التداول هو عبارة عن مطابقة الخطاب للسلوك؛ وتنتظم هذا الركن قواعد ثلاث، توجب أولاها التسليم بأفضلية الشريعة الإسلامية بمقتضى الحكم الإلهي، وتوجب الثانية التسليم باختصاص هذه الشريعة بتمام التوحيد، وتوجب الثالثة التسليم بإطلاقية الإرادة الإلهية في الخلق[1].

2.1. ركن الاستعمال اللغوي: وهو «مبدأ تداول اللغة» أو قل «مبدأ ممارسة اللغة» على مقتضى النفع المتعدي المزدوج؛ ولا ممارسة للغة على هذا المقتضى إلا متى استند المتكلم في إفادة المخاطب إلى الأساليب المقررة والمعارف المشتركة، أو قل إن ركن الاستعمال اللغوي من أصل التداول هو عبارة عن إفادة الغير على قانون لسانه؛ وتنتظم هذا الأصل قواعد ثلاث، توجب أولاها التسليم بأفضلية اللغة العربية بمقتضى الإعجاز القرآني، وتوجب الثانية العمل بأساليب العرب في التعبير والتبليغ، وتوجب الثالثة اتباع مسلك الاختصار في العبارة.

3.1. ركن الإعمال المعرفي: وهو «مبدأ تداول المعرفة» أو قل «مبدأ ممارسة المعرفة» على مقتضى النفع المتعدي المزدوج؛ ولا ممارسة للمعرفة على هذا المقتضى إلا إذا كان القصد من طلب العلم هو العمل به، وكان العمل به هو الباعث على طلبه، وكانت الاستزادة منه تنفع الزيادة في العمل، أو قل إن ركن الإعمال المعرفي من أصل التداول هو عبارة عن تقدُّم العمل على النظر؛ وتنتظم هذا الأصل هو الآخر قواعد ثلاث، توجب أولاها التسليم بأفضلية المعرفة الإسلامية العربية، وتوجب الثانية استناد العقل النظري إلى العقل العملي؛ وتوجب الثالثة استناد العقل الوضعي إلى العقل الشرعي.

فلنمض الآن إلى الأصل التراثي الأعم الثاني الذي نظفر به بمراعاة الشرط الثاني الذي أخلت به النظرة التجزيئية، وهو «شرط التقدم».

---

(1) اطلب تفاصيل قواعد التداول في كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص.250ـ257.

2. أصل التداخل

ذكرنا أيضا أن شرط التقدم يوجب علينا أن نقدم البحث في آليات التراث على البحث في مضامينه، وأن نقيم البحث المضموني على البحث الآلي، فإذا نحن عملنا على استيفاء هذا الشرط، تمكنا من الظفر بالأصل الثاني الذي يختص به التراث الإسلامي العربي، وهو ما نسميه بـ«أصل التداخل».

ومقتضى التداخل هو أن المعارف التي تضمنها التراث، على اختلاف مجالاتها وأبوابها، تشترك في الآليات التي أنشئت ونُقلت بها مضامينها، فيكون الاشتغال بهذه الآليات التي أنتجت وبلَّغت هذه المضامين المعرفية، مؤديا بالضرورة إلى العناية بكلية التراث الإسلامي العربي وبجمعية دوائره المختلفة من غير استبعاد، لا حذفا ولا استثناء.

ولما كان هذا التداخل متعلقا بضربين كبيرين من دوائر العلوم التراثية: **أحدهما**، العلوم المأصولة (حديث، تفسير، فقه، كلام، تصوف...)؛ **والثاني**، العلوم المنقولة (منطق، فلسفة، رياضيات، فلك، طب...) فإن العلاقات بين هذين الضربين من الدوائر العلمية التراثية سوف يتخذ أشكالا تختلف باختلاف اتجاه هذه العلاقات، علما بأن كل علاقة تكون ذات اتجاه معلوم.

فهناك علاقات العلوم المأصولة فيما بينها، وهي علاقات منعكسة، فكل علم مأصول دخل في علم مأصول آخر يورّث علما مأصولا.

وهناك علاقات العلوم المأصولة بالعلوم المنقولة، وهي علاقات غير منعكسة، فإذا دخل العلم المنقول في العلم المأصول، فإنه يورث علما مأصولا، بينما إذا دخل العلم المأصول في العلم المنقول، فإنه يورث علما منقولا، فإذن يجب التمييز بين الدخولين: «دخول العلم المنقول في العلم المأصول» و«دخول العلم المأصول في العلم المنقول».

فينبني، بذلك، أصل التداخل، هو أيضا، على ثلاثة أركان، كل منها يختص بشكل من أشكال التداخل؛ وهذه الأركان التداخلية هي: «ركن التداخل الداخلي» و«ركن التداخل الخارجي القريب» و«ركن التداخل الخارجي البعيد»، فلنوضح هذه الأركان واحدا واحدا مع ضرب أمثلة توضّحها.

1.2. ركن التداخل الداخلي: مقتضاه أن العلوم المأصولة قد تتداخل فيما بينها تداخلا يجعل العلوم العملية منها تأخذ بزمام هذا التداخل، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك؛ ومعنى هذا، أنه إذا كان العلم النظري المأصول هو الذي دخل في العلم العملي المأصول، فواضح أن العلم النظري يلزمه اعتبار الشرائط العملية لهذا العلم العملي؛ أما إذا كان العلم العملي المأصول هو الذي دخل في العلم النظري المأصول، فلا يلزم العلم العملي مراعاة الشرائط النظرية للعلم النظري إلا بدليل، بل يبقى العلم النظري مطالبا بمراعاة الشرائط العملية للعلم العملي الداخل فيه.

ونظفر بأفضل نموذج على التداخل الداخلي في التداخل الذي حصل بين علم الأصول وعلم الأخلاق عن طريق «علم المقاصد»؛ وبيان ذلك أن علم المقاصد هو على الحقيقة علم يشتمل على نظريات ثلاث لم يقع التفطن إلى الفروق بينها إلى حد الآن، وهي:

أ. **نظرية المقصود**؛ وتتعلق بدلالات الكلام من جهة اتصافها بوصفين أخلاقيين: الوصف المعنوي والوصف الفطري.

ب. **نظرية القصد**؛ وتتعلق بمظاهر الشعور من جهة اتصافها بوصفين أخلاقيين هما: الوصف الإرادي، والوصف التجردي.

ج. **نظرية المقصد**؛ وتتعلق بمضامين القيم من جهة اتصافها بوصفين أخلاقيين هما: الوصف الحكمي والوصف المصلحي.

وقد كان لدخول علم الأخلاق في علم الأصول أثره في إخراج علم

الأصول عن مساره التجريدي الذي تمثل في الأخذ بالتعليل السببي (مثال: «الإسكار علة للتحريم»)، حيث إنه أضاف إلى هذا الضرب من التعليل ضربا جديدا هو التعليل الغائي؛ كما جعل تأثير التعليل السببي موقوفا على تحقق التعليل الغائي، بمعنى أن العلة الغائية هي التي تجعل العلة السببية موجبة للحكم (مثال: «حفظ العقل هو الذي يجعل الإسكار موجبا للتحريم»)؛ وليس المراد بمفهوم «المناسبة» عند الأصوليين إلا هذا التعليق للسبب بالغاية.

2.2. ركن التداخل الخارجي القريب: مقتضاه أن العلوم المنقولة تدخل في العلوم المأصولة، طلبا للتأسيس، ونقصد بالدخول الطالب للتأسيس أن العلم المنقول يصير، بفضل هذا الدخول، قائما، على الأقل، بقسم من المقتضيات التداولية للعلم المأصول؛ ولا يشترط في ذلك أن يدخل العلم المنقول كله في العلم المأصول؛ فقد يُكتَفى بدخول بعض أبوابه أو بعض مباحثه أو بعض مطالبه أو بعض مفاهيمه؛ كما أنه لا يشترط في ذلك أن يدخل العلم المنقول الواحد في العلم المأصول الواحد، فقد تدخل في العلم المأصول الواحد أبواب أو مباحث أو مطالب أو مفاهيم من علوم منقولة متفرقة.

ونظفر بأفضل نموذج على التداخل الخارجي القريب في دخول أبواب من الفلسفة اليونانية في علم الكلام كدخول باب الجوهر والعرض من الإلهيات ودخول باب الدليل من المنطق ودخول باب الذرة والحركة من الطبيعيات؛ وقد نتتبع في هذا التداخل الطرق التي سلكها علم الكلام في إخراج ما نقله عن أوصافه المنقولة إلى أوصاف مأصولة مكنته من القدرة على استثمار المنقول في إشكالاته وأدلته.

3.2. ركن التداخل الخارجي البعيد: مقتضاه أن العلوم المأصولة تدخل في العلوم المنقولة، طلبا للتكميل؛ ونقصد بالدخول الطالب للتكميل أن العلم المأصول يصير، بفضل هذا الدخول، ذريعة لانتزاع المشروعية للعلم المنقول

أو لتحصيل تمام التزكية له؛ ولا يجب في هذا الدخول أن يتناول علما مأصولا بكامله، ولا أن يقتصر على علم مأصول واحد، بل قد يتناول جزءا، قل أو كثر، من العلم المأصول، أو يتناول أجزاء مختلفة من علوم مأصولة متفرقة.

ويبدو أن أفضل نموذج للتداخل الخارجي البعيد هو دخول علم الكلام في الإلهيات؛ وقد نحصي من آثار هذا التداخل نفوذ آليات الاستشكال والاستدلال الكلامية في العلم الإلهي؛ ومن آليات الاستشكال الكلامية طرق المتكلمين في وضع المفاهيم والتعاريف، ومن آليات الاستدلال الكلامية طرقهم في التبليغ والتمثيل والاعتراض.

ولننظر أخيرا في الأصل التراثي الأعم الثالث الذي نظفر به بمراعاة الشرط الثالث الذي أخلت به النظرة التجزيئية وهو «شرط المناسبة».

3. أصل التقريب

تقدم أن شرط المناسبة يوجب علينا أن نراعي في استعمال الأدوات المنقولة خصوصيات الموضوعات المأصولة التي يراد بحثها بواسطة هذه الأدوات؛ وإذا نحن التزمنا بإقامة هذا الشرط، اهتدينا إلى الأصل الثالث الذي يتأسس عليه التراث الإسلامي العربي، وهو «أصل التقريب».

ومقتضى التقريب هو أن المنقول لا يمكن أن يؤتي ثماره، لا استشكالا ولا استدلالا، حتى يتم وصله بالمقتضيات التداولية للتراث، عقيدة ولغة ومعرفة؛ ولا وصل له بهذه المقتضيات حتى يخرج عن أوصافه المخالفة، ويدخل في أوصاف موافقة.

ولما كان الوصل المطلوب متعلقا بالشُّعب التراثية الثلاث المذكورة، فإن أصل التقريب سوف ينبني، هو كذلك، على أركان ثلاثة، وكل واحد منها يختص بوصل المنقول بواحدة من هذه الشعب؛ وهذه الأركان الثلاثة هي: «ركن التشغيل العقدي» و«ركن الاختصار اللغوي» و«ركن التهوين المعرفي».

1.3. ركن التشغيل العقدي: وهو مبدأ تقريب المنقول إلى العقيدة

المأصولة، ويتم هذا التقريب، سواء بتجريد المنقول من المعاني والأحكام العقدية التي تخالف المقتضيات العقدية للمأصول، إلا أن يراد من نقلها الحكاية عن الغير، أو بتأسيس المنقول على المعاني والأحكام العقدية للمأصول، أو يتم بتأويل ظاهر المنقول متى خالف هذه المعاني والأحكام العقدية؛ فإن كل ما جاءت به الشريعة وخالفه موضع من مواضع المنقول، فإما أن يكون هذا الموضع باطلا، فيجب حذفه، وإلا أدى إلى تعطيل العقيدة، وإما أن يكون لهذا الموضع ظاهر يحتمل وجها موافقا، فيجب صرفه إلى هذا الوجه المحتمل، وواضح أننا في هذا نخالف تمام المخالفة مذهب ابن رشد المشهور الذي يرجع إلى القول بـ«أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[1].

ونجد مثالا على التشغيل العقدي في التأسيس الفقهي الذي قام به الغزالي للمنطق في كتابه **أساس القياس** الذي ما زال مخطوطا[2] فقد ردَّ الموازين العقلية الخمسة المشهورة «(التعادل الأكبر» و«التعادل الأوسط» و«التعادل الأصغر» و«التلازم» و«التعاند») إلى مسالك تحقيق مناط الحكم («التمسك بالعموم» و«الفرق» و«النقض» و«قياس الدلالة» و«السبر والتقسيم»).

2.3. ركن الاختصار اللغوي: وهو مبدأ تقريب المنقول من اللغة المأصولة؛ ويحصل هذا التقريب باتباع عادات العرب في التعبير عند تبليغ المنقول؛ ولا يخفى أن من أخص هذه العادات، «الإيجاز»، نظرا لما يبديه المتكلم العربي من شديد التعويل على رصيد المعارف المشتركة، وعلى قدرة

---

(1) ابن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص.33.

(2) الغزالي أبو حامد: **أساس القياس**، مخطوط خزانة بشير آغا، السليمانية، مجموع 650، الورقات 178 ـ 201؛ وقد اعتمد المؤلف المخطوط قبل أن يقوم بتحقيقه ونشره فهد بن محمد السدحان، الرياض، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى 1993 (ر.م.).

السامع في الاستعانة بالقرائن المختلفة؛ أما إذا تم تبليغ المنقول على مقتضى عبارته في لغته الأصلية، فلا بد أن يصطبغ بالتطويل؛ ومعلوم أن التطويل هو ذكر ألفاظ وتراكيب في العبارة تزيد عن حاجة المخاطب بالنظر إلى المقتضيات اللغوية لمجاله التداولي، فتُحدث هذه الزيادة النفرة في النفس وتتعب الذهن من غير طائل.

ومن أبرز الأمثلة على هذا الاختصار ما جاء به ابن حزم في كتابه **التقريب لحد المنطق**(1)، فقد اجتهد في ربط المنطق بالبيان وفي وصل المدلولات الاصطلاحية للألفاظ المنطقية بمدلولاتها اللغوية وفي الإتيان بالأمثلة المتداولة والمشهورة.

3.3. ركن التهوين المعرفي: وهو مبدأ تقريب المنقول من المعرفة المأصولة؛ ويتم هذا التقريب، سواء بمراجعة المضامين المعرفية للمنقول على وفق المقتضيات المعرفية للمأصول أو بالتمهيد لها بمضامين غيرها تقيم الصلة بينها وبين هذه المقتضيات المأصولة؛ أما إذا خلا المنقول من هذه المراجعة أو من هذا التمهيد، فإنه يصطبغ بالتهويل؛ ومعلوم أن التهويل هو إيراد معان ومفاهيم بوجوه تجعل المخاطب يستعظمها بالنظر إلى المقتضيات المعرفية لمجاله التداولي، فيقع في تزكيتها بما يجاوز قدرها، ويحصل له من ذلك شعور بالعجز عن الإتيان بما يضاهيها، إن مِثلا أو ضدا، فيركن إلى حفظها على إغرابها والجمود على ظاهرها.

ومن أفضل النماذج على ممارسة التهوين ما جاء به ابن تيمية في كتابه **الرد على المنطقين**(2)، فقد قام بتوسيع الاستدلال المنطقي وبتأسيس المنطق على المقتضيات العملية وعلى الضوابط الشرعية.

---

(1) ابن حزم: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، ضمن **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الجزء الثالث، 1981.

(2) ابن تيمية تقي الدين: **كتاب الرد على المنطقيين**، مقدمة السيد سليمان الندوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

• في الختام، نقول مستجمعين شتات ما أتينا على بيانه: إن استيفاء الشرائط الثلاثة التي أخلت بها النظرة التجزيئية للتراث، وهي «شرط الاستنباط» و«شرط التقدم» و«شرط المناسبة»، يؤدي إلى الحصول على نظرة تكاملية للتراث؛ ويكون مبني تكامل التراث على أصول ثلاثة أساسية هي: «التداول» و«التداخل» و«التقريب»؛ ويتكون كل أصل من هذه الأصول من أركان ثلاثة؛ فأركان التداول هي: «الاشتغال العقدي» و«الاستعمال اللغوي» و«الإعمال المعرفي»؛ وأركان التداخل هي: «التداخل الداخلي» و«التداخل الخارجي القريب» و«التداخل الخارجي البعيد»؛ وأخيرا أركان التقريب هي: «التشغيل العقدي» و«الاختصار اللغوي» و«التهوين المعرفي».

ومتى توصلنا إلى هذه الأصول الثلاثة بأركانها التسعة، علمنا يقينا أنه لا كمال للذات إلا بتكامل التراث، وأنه لا تكامل للتراث إلا بمنهجية مأصولة تختص بأوصاف ثلاثة جوهرية هي:

أ. أنها منهجية تسديدية، لا تجريدية، إذ تجمع بين العلم والعمل.

ب. أنها منهجية اعتراضية، لا عرضية، إذ تطلب الاشتراك في طلب الحقيقة وفي الانتفاع بها.

ج. أنها منهجية اعتبارية، لا عبارية، إذ تُحكِّم النتائج الأبعد واللوازم الأخفى في الأخذ بالنتائج الأقرب واللوازم الأظهر.

رؤية عملية لتجديد مقاصد الشريعة[1]

لقد جرت عادة الأصوليين أن يجعلوا «مبحث المقاصد» قسماً من أقسام العلم الذي يختصون بالنظر فيه، إلا أن نصيبه من هذا النظر، وإن أفلح في إظهار أهميته البالغة في التشريع الإسلامي، فإنه بقي دون النصيب الذي يتمتَّع به «مبحث الأحكام»، مع أن القاعدة المقررة عندهم أن لكل حكم شرعي مقصداً مخصوصاً، فكان ينبغي أن لا تقل عنايتهم بالمقاصد عن عنايتهم بالأحكام.

وغرضنا في هذا البحث هو أن نبيّن كيف يمكن أن نجدّد علم المقاصد الذي يُعدُّ مبحثاً مندرجاً في علم أصول الفقه، ونأتي بهذا البيان في صورة دعاوى أربع نقوم بإثبات كل واحدة منها على حدة:

أولاها: أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي.

والثانية: أن علم الأخلاق الإسلامي يتكوّن من نظريات مقصدية ثلاث متمايزة ومتكاملة فيما بينها.

والثالثة: أن بعض هذه النظريات المقصدية تحتاج إلى وجوه من التصحيح والتقويم.

---

(1) أصل هذا الفصل مقال نشر في مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 18، سنة 1422هـ/ 2002م، ص.208 ـ 231؛ وقد ألقي كمحاضرة في أحد أنشطة شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، بحضور جمهور غفير من الطلبة والأساتذة؛ وذلك قبل صدور كتاب **تجديد المنهج في تقويم التراث** سنة 1994. ويظهر أن بعض الأفكار الواردة وجزء من المادة العلمية التي تضمنها هذه المقالة قد استثمرها د. طه في الفصل الثاني من الباب الثاني من كتابه المذكور، بحيث يشكل ذلك الفصل تطويرا وتوسيعا لنتائج هذه المحاضرة (ر.م.).

والرابعة: أن الأحكام الشرعية تجعل جانبها الأخلاقي يؤسِّس الجانب الفقهي كما تجعل جانبها الفقهي يوجِّه الجانب الأخلاقي.

1. علم المقاصد والأخلاق الإسلامية

قبل الشروع في التدليل على هذه الدعاوى الأربع، يتعين أن نعرض وجهة نظرنا الخاصة في مفهوم «الأخلاق».

1.1. مراجعة مفهوم «الأخلاق»

لقد غلب على الظنون، منذ زمن بعيد، أن الأخلاق هي مجرد أفعال محدودة من أفعال الإنسان، وأنها لا تدخل في تحديد ماهيته أو، باصطلاح المعاصرين، هُويته[1]، بقدر ما تدخل في تحديد جانب من سلوكه؛ وهذا باطل كلياً، وبيان بطلانه أنه ما من فعل من أفعال الإنسان إلّا ويقترن، إما بقيمة خلقية عليا ترفع هذا الفعل درجة، فتزداد إنسانية صاحبه، أو بقيمة خلقية دنيا تخفض هذا الفعل درجة، فتنقص إنسانية صاحبه؛ وهذا يصحّ حتى ولو كان الفعل مجرد فعل ذهني، لا فعلاً عينياً، فقد يريد الإنسان بهذا الفعل الذهني جلب خير أو دفع شرّ، فيرتقي به إلى أعلى أو يريد به جلب شرّ أو دفع خير، فينحطّ به إلى أسفل، بحيث يكون الحدّ الفاصل بين الإنسان والبهيمة ليس هو، كما رسخ في الأذهان، قوّة العقل، وإنما هو قوّة الخُلق؛ فلا إنسان بغير خُلق، وقد يكون العقل ولا خُلق معه، لا حسنا ولا قبيحا، وهو حال البهيمة ولو قلّ نصيبهما من العقل عن نصيب الإنسان منه[2].

---

(1) كان لفظ «الهوية» يُستعمل عند المتقدمين بمعنى «الوجود»، ومعلوم أن «الهوية» تضاد «الماهية»، والماهية هي جملة الصفات التي يتحدّد بها الشيء؛ ثم صار لفظ «الهوية» يستعمل عند المتأخرين بمعنى «الماهية».

(2) أبى بعضهم إلّا أن يسمي ما يلحظه من أفعال عقلية في سلوك البهيمة باسم «الغريزة»، في حين رأى بعضهم في العقل غريزة؛ وفي هذا دلالة على أن ما يُعد غريزة قد يدخل في العقل والعكس بالعكس، أي أن ما يعدّ عقلا قد يدخل في الغريزة؛ فالعقل والغريزة متداخلان؛ انظر كتابنا: **سؤال الأخلاق**، ص.14 ـ 16.

2.1. علم المقاصد وموضوع الصلاح

إذا تمهد هذا، نقول بأن بعض المشتغلين بعلم الأصول يعرّف علم مقاصد الشريعة بكونه العلم الذي يبحث في مقاصد الشريعة؛ لكن المعرِّف في هذا الحدّ ليس بأوضح من المعرَّف، فضلاً عن أنه مجرد تفصيل لفظي للمعرَّف، لا تحليل مفهومي له؛ والمطلوب في الحد أن يكون بسطاً للمفهوم[1]، لا شرحاً للملفوظ.

وقد يعرِّفه بعضهم بكونه العلم الذي ينظر في المصالح التي بنيت عليها الشريعة؛ لكن هذا التعريف، وإن زاد فيه المعرِّف على المعرَّف بياناً، ففيه إشكال، إذ يبقى هذا البيان معلّقاً ببيان مفهوم «المصلحة»، وهو المفهوم الذي عرَض له لبس كثير؛ وقد نشأ هذا اللبس عن شيئين:

أحدهما: صيغته الصرفية، إذ صيغ هذا المفهوم على وزن دال على اسم مكان، فيتوهّم الذهن أن المصلحة اسم لشيء متحيز كما يوهم بذلك قول الأصوليين: «جلب المصلحة» أو «رعاية المصلحة».

والثاني: توسُّع مدلوله مع المتأخرين، حتى صارت المصلحة عندهم مرادفة للغرض كما في قولهم: «تحقيق المصلحة العامة» أو «طلب المصلحة الخاصة».

والحقيقة أن المصلحة ليست اسم ذات متحيزة، وإنما هي اسم معنى مجرد، فتكون مرادفة لمفهوم «الصلاح» في دلالته المصدرية الصرف؛ فإذا قيل: «علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية»، فالمراد إذن هو «أنه ينظر في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والأخرى»؛ كما أن المصلحة ليست غرضاً، وإنما هي مسلك، فإذا قيل: «علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان»، فالمراد إذن هو «أنه ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان، تحقيقاً لصفة العبودية لله».

---

(1) نستخدم لفظ «المفهوم»، لا بالمعنى الأصولي أي في مقابل «المنطوق» وإنما بالمعنى المستحدث، أي «المدلول»، ويقابله «اللفظ».

وبهذا، يتّضح أن التعريف الذي يوفي بحقيقة علم المقاصد هو، باختصار، أنه «**علم الصلاح**»، إذ يجيب هذا العلم عن السؤال التالي، وهو: **كيف يكون الإنسان صالحاً؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟** ومعلوم أن الصلاح قيمة خُلقية، بل هو القيمة التي تندرج تحتها جميع القيم الخُلقية الأخرى، فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه ولو أنه تسمى فيه بأسماء أخرى كـ«الخير» و«السعادة»؛ إلا أن اسم «الصلاح» يفضل اسم «الخير» من جهة أنه يقترن أساسا بالسلوك، والخير قد لا يقترن به[1]، كما يفضل اسم «السعادة» من جهة أنه لا يقترن بالغرض، والسعادة تقترن به أساساً؛ ومعلوم أن أدل الأسماء على الخاصية الخُلُقية هو ما أفاد استقامة السلوك الذي لا غرض معه؛ فيكون هو اسم «الصلاح»[2].

2. النظريات المقصدية الثلاث

بعد أن دللنا على الدعوى الأولى، وهي أن «**علم المقاصد علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني**»، نمضي إلى التدليل على الدعوى الثانية، وصيغتها هي التالية:

* إن علم الأخلاق الإسلامي الذي يشكله علم المقاصد يتكوّن من ثلاث نظريات مختلفة تتكامل فيما بينها.

1.2. معاني لفظ «المقصد»

اعلم أن لفظ «المقصد» لفظ مجمل نحتاج إلى تفصيل معانيه، هذا التفصيل الذي لا نعلم أن أحداً من الأصوليين المتقدمين، ولا، بالأولى، من المتأخرين قام به على مقتضاه اللغوي والمنطقي.

(1) قد يدل لفظ «الخير» على «المال الكثير» أو«النعمة»، فيفيد معنى «الذات» لا معنى «الفعل» الذي هو وحده المطلوب هنا.

(2) على هذا، ينبغي أن يُعتبر «علم المقاصد» جزءاً من الفلسفة الإسلامية، وأن يدرّس في قسم الفلسفة كمبحث أخلاقي إسلامي أصيل، إذ يتميّز عن المباحث الأخلاقية التي شملتها هذه الفلسفة والتي كانت ثمرة التفاعل مع الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربية الحديثة.

1.1.2. المقصد بمعنى «المقصود»؛ قد يفيد لفظ «المقصد» معنى **«المقصود»**، إذ يقال: «مقصد القول»، والمعنى بالذات هو «مقصود القول»، أي المراد منه؛ فالمقصود هنا يكون بمعنى **المضمون الدلالي** المراد للقائل في سياق الكلام أو مقامه؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون الدلالي، كان **لغواً**؛ ولما كان سياق الكلام أو مقامه هو المرجع الأساسي في تحديد مدلول القول، فقد يوافق هذا المدلول صيغ ومعاني ألفاظ هذا القول، فيكون مدلولاً ظاهراً يتبادر إلى الفهم؛ وقد يخالف هذا المدلول صيغ ومعاني هذه الألفاظ، إن زيادة أو نقصانا، فيكون مدلولاً خفياً يحتاج الفهم إلى الغوص عليه؛ وعلى هذا، فإذا قيل: «مقاصد الشريعة»، فقد يكون المعنى هو **«مقصودات الشريعة»**، أي المضامين الدلالية المرادة للشارع بأقواله التي يخاطب بها المكلفين[1].

ومتى كان علم المقاصد علماً أخلاقياً ينظر في الأحكام التي تتضمنها الأقوال الشرعية، لزم أن يقوم على ركن أساسي، وهو **«نظرية في الأفعال»**؛ وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية للأفعال الشرعية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: «القدرة» و«العمل».

2.1.2. المقصد بمعنى «القصد»؛ قد يفيد لفظ «المقصد» أيضا معنى **«القصد»**؛ إذ يقال: «مقصود القول»، والمعنى بالذات هو «قصد القائل»، أي النية التي يصدر عنها القائل وتصدر منه؛ فالمقصد هنا بمعنى **المضمون الشعوري** للقائل الذي يصاحب مدلول قوله في سياق الكلام أو مقامه؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون الشعوري كان **سهواً**؛ وعلى هذا، فإذا قيل: «مقاصد الشريعة»، فقد يكون المعنى هو **«قصود الشارع وقصود المكلّف»**[2].

---

(1) تناول الشاطبي موضوع «المقصودات» في النوع الثاني من القسم الأول من كتاب المقاصد تحت عنوان «مقاصد وضع الشريعة للإفهام»، **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء الثاني: **كتاب المقاصد**.

(2) عالج الشاطبي موضوع «القصود» في مواضع عدة من كتاب المقاصد، وهي =

ومتى كان علم المقاصد علما أخلاقياً ينظر في القصود التي تصدر عن الشارع وعن المكلف، لزم أن يقوم على ركن أساسي ثان، وهو «**نظرية في النيات**»[1]؛ وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه القصود التكليفية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: «الإرادة» و«الإخلاص».

3.1.2. المقصد بمعنى «الغاية»؛ وأخيراً قد يفيد لفظ «المقصد» معنى «**الغاية المرغوب فيها**»، فيقال: «مقصد القول»، والمعنى بالذات هو: «الغاية التي يهدف إليها القائل من قوله ويريد تحقيقها»، أي القيمة التي يتوجه إليها القول وتوجّهه؛ فيكون المقصد هنا بمعنى **المضمون القيمي** الذي يقرن به المتكلم مدلول قوله في سياق الكلام أو مقامه؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون القيمي كان **لهواً** ـ أو قل عبثاً أو جزافاً؛ وعلى هذا، فإذا قيل: «مقاصد الشريعة»، فقد يكون المعنى هو «**قِيَم الشريعة**»[2]؛ وقد عبّر الأصوليون عن هذا المعنى الثالث للمقصد بلفظ «المصلحة»؛ فالقيمة والمصلحة اسمان لمسمى واحد بعينه، وهو معنى يصلح به حال الإنسان[3].

ومتى كان علم المقاصد علماً أخلاقياً ينظر في الغايات المرغوب فيها التي تحققها الأحكام الشرعية، وجب أن يقوم على ركن أساسي ثالث، وهو «**نظرية في القيم**»، وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه

= النوع الثالث من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للتكليف»، والنوع الرابع من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للامتثال»، وأخيراً القسم الثاني بعنوان: «مقاصد المكلف».

(1) غني عن البيان أن قصد الشارع ليس نية بالمعنى الذي يكون به قصد الإنسان نية، وإنما إرادة.

(2) بحث الشاطبي موضوع المقاصد بالمعنى الأخص، أي الغايات، في النوع الأول من القسم الأول من كتاب المقاصد تحت عنوان: «مقاصد وضع الشريعة ابتداء».

(3) إذا استعمل الأصوليون جمع «المقاصد» للدلالة على هذه المعاني الثلاثة «القصود» و«المقصودات» و«المقاصد» (بمعنى «القيم»)، فذلك من باب التغليب فقط، لأن لفظ «المقصود» يُجمَع على «مقاصيد»، لا على مقاصد.

الغايات الشرعية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: «الفطرة» و«الإصلاح»[1].

وعلى الجملة، فإن علم المقاصد يتكون من ثلاث نظريات أخلاقية تحدد بنية الخُلق الإسلامي، وهذه النظريات هي: «نظرية الأفعال» و«نظرية النيات» و«نظرية القيم»، بحيث تتكون بنية الخلق الإسلامي من عناصر ثلاثة هي: «الفعل» و«النية» و«القيمة» تدخل فيما بينها في علاقات تتفرّع على اثنتين أصليتين إحداهما: «علاقة الفعل بالنية»، فلا فعل بغير نية؛ والثانية، «علاقة النية بالقيمة»، فلا نية بغير قيمة؛ مما يسمح بأن نضع ترتيباً لهذه العناصر الخلقية باعتبار درجتها من الضرورة، فترجع الرتبة الأولى للقيمة والرتبة الثانية للنية والرتبة الثالثة للفعل، فتكون «نظرية القيم» هي الأصل الذي تنبني عليه النظريتان الأخريان: «نظرية النيات» و«نظرية الأفعال».

2.2. الأخطاء الناتجة عن الخلط بين المعاني المقصدية الثلاثة

لما فات الدارسين أن يتبيّنوا الفروق بين المعاني الثلاثة للفظ «المقصد»، وهي: «المقصود» و«القصد» و«الغاية»، وفاتهم أن يتبيّنوا ما يترتب عليها من نظريات أخلاقية ثلاث هي على التوالي: «نظرية الأفعال» و«نظرية النيات» و«نظرية القيم»، فقد وقعوا في خلط كبير تمثل في مظاهر مختلفة، نذكر منها الثلاثة الآتية:

1.2.2. الخلط بين رتب الوسائل والحيل والذرائع

معلوم أن مبحث المقاصد يتضمّن «باب الوسائل»، وهي الأفعال التي يتوسل بها إلى بلوغ المقاصد، إلّا أن مفهوم «المقاصد» في علاقته بالوسائل

---

(1) لقد تعرّضنا بمزيد التفصيل لهذه الفروق في مدلول «المقصد» في كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث** الصادر عن المركز الثقافي العربي ببيروت في سنة 1994، ص.93 ـ 132؛ ومنذ ذلك الحين، أخذ بعض المشتغلين بالمقاصد يتكلمون عن أنواع ثلاثة من المقاصد توازي الأنواع التي ذكرناها، وهي: «مقاصد الشريعة» وتقابل عندنا «نظرية القيم»، و«مقاصد المكلف» وتقابل عندنا «نظرية النيات»، و«مقاصد الخطاب» وتقابل عندنا «نظرية الأفعال».

ينبغي أن يُحمل هنا، لا على مدلول «القيم» ـ أي المعاني الخلقية العليا ـ وإنما على مدلول «المقصودات»، أي الأفعال، بحيث تكون المقصودات من جنس الوسائل الموصلة إليها، أي أن الفعل يكون وسيلة إلى فعل غيره؛ وعلى هذا، فإن أوْلى نظريات المقاصد بالبحث في الوسائل هي «نظرية الأفعال»، في حين أن الأمر اشتبه على الأصوليين، فأدرجوا هذا البحث فيما أسميناه بـ«نظرية القيم»، ظانين أن توسّل الأفعال بعضها ببعض بمرتبة التوسل إلى القيم بالأفعال.

ومعلوم أيضا أن مبحث المقاصد يتضمن «باب الحيل»، والحيلة هي الوسيلة الخفية التي يقصد بها المرء الوصول إلى غرضه[1]، إلا أن مفهوم «الاحتيال» أو «التحيّل» ينبغي أن تتقدم فيه مراعاة القصد على مراعاة الغرض؛ فلولا فساد القصد، لما فسد الغرض؛ وعلى هذا، فأحرى نظريات المقاصد بالبحث في الحيل هي «نظرية النيات»، بينما التبس الأمر على الأصوليين هنا أيضا، فأدرجوا هذا البحث فيما أسميناه بـ«نظرية الأفعال»، جاعلين العبرة بالتصرفات، لا بالنيات.

ومعلوم أخيرا أن مبحث المقاصد يتضمن «باب الذرائع»، والذريعة هي الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء، إلا أن الفرق بين «التذرع» و«التوسل» هو أن هذا الشيء المتوصل إليه يكون في الأول عبارة عن قيمة محددة، معتبرةً كانت أو ملغاة، بينما قد يكون في الثاني مجرد فعل من الأفعال، لا قيمة من القيم؛ وعلى هذا، فإن أحقّ نظريات المقاصد بالبحث في الذرائع هي «نظرية القيم»، بينما اختلط الأمر على الأصوليين هنا كذلك، فصاروا إلى إدراج هذا البحث هو الآخر في «نظرية الأفعال»، جاعلين مقتضى الاحتيال ومقتضى التذرع سواء.

وبإيجاز، فإن مفاهيم «التوصل» و«التحيُّل» و«التذرع»، وإن دارت كلها

---

(1) مثال على الحيلة: هبة المال، قبل تمام الحول عليه، لمن يرده، هروباً من إخراج الزكاة.

على معنى إجمالي واحد، وهو «التوصل إلى الشيء»، فإنها تختلف باختلاف العنصر المركَّز عليه من العناصر المكونة للبنية الخلقية؛ فالتوسل يركّز على الفعل، فينزل الرتبة الثالثة، والتحيُّل يركز على النية، فينزل الرتبة الثانية، والتذرّع يركّز على القيمة فينزل الرتبة الأولى.

2.2.2. الخلط بين العلة السببية والعلة الغائية

غلب على الأصوليين استعمال الأوصاف لتعليل الأحكام، وقد نسميه بـ«التعليل الوصفي أو السببي» وذلك لربطه الوصف بالحكم ربط الأسباب بالمسببات؛ فمثلاً، «المرض» وصفٌ جعله الشارع سبباً لإباحة الإفطار؛ وهذا التعليل لا يصحّ إلّا في مجال المقصودات من مبحث المقاصد، هذا المجال الذي تبحث فيه نظرية الأفعال، بينما «التعليل الغائي» يقوم على مقتضى ربط الأحكام بحِكَمها، فمثلاً «التيسير» حكمة يصير الإفطار بموجبها مباحاً؛ وواضح أن هذا التعليل لا يصحّ إلّا في مجال الغايات من مبحث المقاصد، هذا المجال الذي تبحث فيه نظرية القيم؛ والتعليل السببي في الأحكام الشرعية تابع للتعليل الغائي، بحيث لا يُرتَّب الحكم على السبب حتى يفضي إلى تحقيق الغاية منه، وقد عُرفت هذه التبعية باسم «المناسبة»(1)؛ غير أن الأصوليين قد انقسموا بصدد تعليل الأحكام إلى فئات ثلاث، فئة كبيرة اكتفت بالتعليل السببي وحده، وهي تظن أنها قامت بتمام شرط التعليل الواجب في الأحكام الشرعية، فطغت على اجتهاداتها صبغة التقنين القانوني النظري؛ وفئة ثانية قليلة، على نقيض الأخرى، اكتفت بالتعليل الغائي وحده، على اعتبار أنه يستوفي تمام شرط التعليل الواجب في الأحكام الشرعية، فطغت على اجتهاداتها صبغة التوجه الخلقي الروحي؛ وفئة ثالثة متوسطة سعت إلى أن

---

(1) لقد فهم أغلب الأصوليين من لفظ «المناسبة» كون الوصف الذي أنيط به الحكم علة يحكم العقل بموافقتها لهذا الحكم كما إذا جعلوا الإسكار وصفاً مناسباً لتحريم الخمر؛ فالمناسب، كما قيل، هو «ما لو عُرِضَ على العقول تلقته بالقبول»؛ وهذا الفهم فيه قصر للمناسبة على التعليل السببي، في حين أنها تتعداه إلى التعليل الغائي كما ذكرناه.

تجمع في بيان الأحكام الشرعية بين التعليلين المذكورين، فأخذت في اجتهاداتها بالاعتبارات العملية والخلقية؛ ونجد من الأصوليين من أخذ تارة بالتعليل السببي، وتارة بالتعليل الغائي، إما غير متفطّن للفرق بينهما، وإما متقلّباً بينهما متى أعجزه أحدهما أخذ بالآخر.

3.2.2. الخلط بين العقلانية التفسيرية والعقلانية التوجيهية

قد يهتدي العقل إلى إدراك الأوصاف التي جعلها الشارع أسباباً لأحكامه، فحينئذٍ يكون العقل مفسِّراً للأفعال التي تتعلق بها هذه الأحكام، وتكون هذه الأحكام معقولة بأوصافها؛ وقد يهتدي العقل إلى إدراك الغايات والقيم التي يُتوصل إلى تحقيقها بواسطة الأحكام؛ فحينئذ، يكون العقل موجِّها للأفعال التي تتعلق بها هذه الأحكام، وتكون هذه الأحكام معقولة بمعاييرها؛ لكنّ الأصوليين، غالبا ما جهلوا أو تجاهلوا هذا الفرق الأساسي بين النوعين من المعقول: التفسيري (أو الوصفي) والتوجيهي (أو المعياري)، فجاء كلامهم عن المقابلة في الأحكام بين «معقول المعنى» وضده، أي «غير معقول المعنى» - أو باصطلاحهم «التعبدي» - في غاية الاضطراب، حيث إنهم جعلوا «التعبدي» يقابل تارة «المعقول الوصفي»، وتارة «المعقول المعياري»؛ والصواب أن هذه المقابلة تحتمل صورا مختلفة أربعا، وهي:

الأولى: أن يكون الحكم الشرعي معقولا وصفيا ومعقولا معياريا.

والثانية: أن يكون الحكم الشرعي معقولا وصفيا وتعبديا معياريا.

والثالثة: أن يكون الحكم الشرعي تعبديا وصفيا ومعقولا معياريا.

والرابعة: أن يكون الحكم الشرعي تعبديا وصفيا وتعبديا معياريا.

لو أخذ الأصوليون في تعليلاتهم واستنباطهم بالفروق بين هذه الصور التقابلية الأربع، لارتفع كثير من الإشكاليات والشّبَه التي دخلت عليها، وانفتح لهم طريق تفصيل الكلام في العقلانية النظرية التي يمثلها التعليل الوصفي، والعقلانية العملية التي يمثلها التعليل المعياري وكذا في علاقتهما ومراتبهما.

3. تصحيح نظرية القيم المقصدية

بعد أن فرغنا من إثبات الدعوى الثانية، وهي أن «علم المقاصد يتركب من نظريات أخلاقية ثلاث هي: نظرية الأفعال ونظرية النيات ونظرية القيم»، فلننتقل الآن إلى إثبات الدعوى الثالثة، وصيغتها هي:

❊ إن نظرية القيم أو، إن شئت قلت، نظرية المصالح، التي هي الأصل في علم المقاصد تحتاج إلى إدخال وجوه من التصحيح عليها؛ لأنه بصحتها تصحّ النظريتان الأخريان: نظرية النيات ونظرية الأفعال.

1.3. الاعتراضات على تقسيم القيم الشرعية وترتيبها

لقد درج الأصوليون ـ كما هو معروف ـ على تقسيم القيم إلى ثلاثة أقسام وترتيبها على ثلاث درجات:

أولاها، القيم الضرورية، وهي، على حد تعبيرهم، عبارة عن القيم التي يفسد بفقدها نظام الحياة، ديناً ودنيا.

والثانية، القيم الحاجية التي هي دونها درجة، إذ هي عبارة عن القيم التي لا يصيب المكلف بفقدها إلا العنت أو الضيق.

والثالثة، القيم التحسينية التي دون الحاجية درجة، وهي عبارة عن القيم التي لا ينال المكلف بفقدها إلا جرح في المروءة، وجعلوا لكل قسم من هذه القيم الشرعية مكملات تلحق به.

وعلى شهرة هذا التقسيم والترتيب للقيم الشرعية بين الأصوليين، فإنه يمكن أن نورد عليهما اعتراضات منهجية مختلفة عامة وخاصة تدعو إلى المبادرة بوضع تقسيم وترتيب جديدين لهذه القيم الأخلاقية.

1.1.3. الاعتراض العام

يخل هذا التقسيم العام للقيم بشرط التباين من شروط التقسيم، حيث إن القيم التي يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لا يستقل بها هذا القسم، بل يشاركه فيها القسمان الآخران: الحاجي والتحسيني؛ فمثلاً الأحكام الثلاثة الآتية: تحريم الزنا الذي يُعد حكماً يحقّق

قيمة ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يعد حكماً يحقق قيمة حاجية، وتحريم تبرّج المرأة الذي يُعد حكماً يحقق قيمة تحسينية تشترك كلها في حفظ النسل؛ ولا طريق إلى استيفاء شرط التباين إلا بأن نُنزل القيم الخمس الضرورية رتبة تعلو على رتبة هذه الأقسام الثلاثة كما لو كانت أصولاً أو أجناساً أو قيماً عليا تتفرّع عليها هذه الأقسام بتخصيصات ثلاث مختلفة؛ ويجوز أن تكون هذه التخصيصات عبارة عن مراتب ثلاث للحفظ، ولنجعلها هي: «الاعتبار» و«الاحتياط» و«التكريم»، فيشتمل القسم الضروري على ما يَعتبر هذه القيم العليا، فيكون أعلى هذه الأقسام درجة، ويشتمل القسم الحاجي على ما يحتاط لهذه القيم، فيكون أوسطها درجة، ويشتمل القسم التحسيني على ما يكرّمها، فيكون أدناها درجة.

أما الاعتراضات الخاصة، فنوردها على القسمين التاليين من القيم، وهما: «قسم القيم الضرورية» و«قسم القيم التحسينية».

2.1.3. الاعتراضات الخاصة بالقيم الضرورية

إن الاعتراض الخاص الوارد على القيم الضرورية هو أنها تُخلّ بشروط التقسيم، وذلك كما يلي:

أ. الإخلال بشرط تمام الحصر؛ فقد اشتهر حصر الأصوليين لهذه القيم في خمس مستقرأة، وهي «حفظ الدين» و«حفظ النفس» و«حفظ العقل» و«حفظ النسل» و«حفظ المال»؛ والحال أنه لا يمتنع إدخال قيم أخرى فيه مثل «حفظ الذِّكر» و«حفظ العدل» و«حفظ الحرية» و«حفظ التكافل»؛ ثمّ إن الحاصل بطريق الاستقراء يتقلب بتقلب الأطوار الإنسانية، بحيث قد يفضي تقلب هذه الأطوار إلى ظهور قيم ضرورية جديدة يجوز أن نجد لها أدلّة في النصوص الشرعية لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب.

ب. الإخلال بشرط التباين؛ إن القيمة الواحدة من هذه القيم لا تُباين ما سواها من القيم؛ فلا حفظ للمال بغير حفظ العقل، فيدخل عنصر العقل في تعريف حفظ المال؛ ولا حفظ للعقل بغير حفظ النسل، فيدخل عنصر النسل

في تعريف حفظ العقل؛ ولا حفظ للنسل بغير حفظ النفس، فتدخل النفس في تعريف حفظ النسل؛ ولا حفظ للنفس بغير حفظ الدين، فيدخل عنصر الدين في تعريف حفظ النفس.

ج. **الإخلال بشرط التخصيص**؛ ليست كل قيمة من هذه القيم أخصّ من الأصل المحصور الذي هو الشريعة؛ فحفظ الدين الذي اعتُبر قيمة من قيم الشريعة هو كذلك مساوٍ للشريعة، فتدخل تحته القيم الأخرى؛ ولا ينفع أن يقال بأن المراد بالدين في هذا التقسيم هو الاعتقادات والعبادات، فهذا تخصيص بغير دليل؛ لأن الأحكام التي تراعي حفظ القيم الأخرى هي أيضا أحكام تراعي حفظ الدين.

3.1.3. الاعتراضات الخاصة بالقيم التحسينية

إن الاعتراض الخاص الوارد على القيم التحسينية هو أنها تخل بشروط الترتيب، وذلك كما يأتي:

أ. **تأخير ما ينبغي تقديمه**، لقد قصر الأصوليون القيم التحسينية على «مكارم الأخلاق»؛ لكن إنزال مكارم الأخلاق الرتبة الثالثة من القيم يُشعر بأنها مجرد صفات كمالية يُخيَّر المرء في التحلي بها، بل قد يتخلى عن بعضها، وهذا في غاية الفساد؛ فقد تقدم أن علم المقاصد يبحث في المصالح، وأن المصالح ليست إلا عَلَماً آخر للقيم الأخلاقية؛ لأنها هي وحدها التي يصلح بها حال الإنسان؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الأخلاق أوْلى بالرتبة الأولى من غيرها.

ب. **إهمال رتب الأحكام**، لقد ضرب الأصوليون على القيم التحسينية أمثلة تدخل في جميع أنواع الأحكام الشرعية، اقتضاء وتخييراً، بحيث نجد من التحسيني ما هو واجب كالطهارات، ومنه ما هو محرم كبيع الخبائث وأكلها؛ وإذا كان الأمر كذلك، بطل ما يدّعيه الأصوليون من أن القيم التحسينية لا يترتّب عليها إخلال بنظام، ولا حصول إعنات؛ فهل يعقل أن يفرض الشارع شيئاً أو يمنع آخر من غير أن تكون في ترك ما فرض أو في

فعل ما منع مضرة لا يختل بها نظام الحياة، فردية كانت أو جماعية؟ وإلا فلا أقل من أن يفسد بها حال الإنسان، إن قليلاً أو كثيراً!

ج. **إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة**، فقد وردت عبارة «مكارم الأخلاق» في الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة، وهو: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»؛ فواضح أن ما يستفاد من أداة الحصر هنا هو أنه حيثما وُجد حكم من الأحكام التي جاءت بها البعثة النبوية، فلا بدّ أنه يتضمّن خلقاً أو أخلاقاً صالحة ينبغي التحلّي بها، كما يستفاد من هذه الأداة أن هذه البعثة لا تأتي إلّا بمثل هذه الأحكام ذات الآثار الخلقية؛ والبعثة التي تكون بهذا الوصف لا يمكن إلا أن تُنزل الأخلاق التي تدعو إليها أعلى الرتب من مراتب الضرورة.

2.3. وضع تقسيم جديد للقيم الشرعية

حاصل القول في الاعتراضات السابقة على التقسيم التقليدي للقيم أن هناك حقائق ثلاثاً، أولاها أن القيم لا تنحصر في عدد قليل؛ والثانية أن التفاوت بين مراتب القيم يرجع إلى تفاوتها في القوة الخُلقية؛ والثالثة أن «مكارم الأخلاق» تندرج في جميع مراتب القيم بغير استثناء، ومتى أخذنا بعين الاعتبار هذه الحقائق الثلاث، وجب إنشاء تقسيم جديد للقيم يكون بديلاً للتقسيم المألوف.

1.2.3. معالم التقسيم الجديد للقيم؛ قد تتخذ معالم هذا التقسيم الجديد الشكل الآتي:

أ. **القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر**، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل **المنافع والمضار** التي تلحق عموم البنى الحسية والمادية والبدنية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني الخلقية هو «**اللذة**» عند حصول النفع و«**الألم**» عند الضرر؛ ويندرج في هذه القيم، على سبيل المثال، حفظ النفس وحفظ الصحة وحفظ النسل وحفظ المال.

ب. **القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح**، وهي المعاني الخلقية التي

تتقوم بها **المحاسن والمقابح** التي تعرض لعموم البُنى النفسية والعقلية[1]؛ ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو «**الفرح**» عند حصول الخير، و«**الحزن**» عند حصول الشر؛ والقيم التي تندرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى؛ ونورد من الأمثلة عليها: «الأمن» و«الحرية» و«العمل» و«السلام» و«الحوار».

ج. **القيم الروحية أو قيم الخير والشر**، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل **الخيرات والشرور** التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو «**السعادة**» عند حصول الصلاح، و«**الشقاء**» عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الإحسان والرحمة والمحبة والتواضع والخشوع.

2.2.3. خصائص الترتيب الجديد للقيم؛ ينشأ عن هذا التقسيم الجديد للقيم ترتيب جديد هو بمنزلة قلب للترتيب القديم؛ فبعد أن كانت القيم الضرورية تتبوأ المقام الأول في الترتيب القديم، أضحى معظمها يتبوّأ الدرجة الثالثة في الترتيب الجديد مثل حفظ النفس وحفظ النسل وحفظ المال؛ ثم بعد أن كانت القيم التحسينية تحتل الدرجة الثالثة في الترتيب القديم، أصبحت تتبوأ المقام الأول في الترتيب الجديد.

لقد كان الترتيب التقليدي يقدم اعتبار الجانب المادي من الحياة على جانبها المعنوي حتى كادت أن تبدو فيه الشريعة مادية كمادية العقل، علماً بأن الأصل في العقل، على خلاف الاعتقاد السائد، التعلق بالمادة؛ وكادت أن تقتصر وظيفة الشريعة على تأييده فيما يستطيع إدراكه بنفسه، لا على تكميله فيما لا يستطيع إدراكه بنفسه؛ أما الترتيب الجديد، فعلى العكس من ذلك يقدم

(1) نستخدم لفظ «النفس» في معناه السيكولوجي، أي مجموع الظواهر الداخلية التي تكون وحدة الشخص من أفعال وانفعالات، وبواعث وانطباعات، وميول، والتي قد تكون لها آثار خارجية.

اعتبار الجانب المعنوي من الحياة على جانبها المادي؛ فلما كانت القيم الخلقية هي الفرع الأساسي من فروع مقاصد الشريعة، وكانت الأخلاق هي التي يحقق بها الإنسان إنسانيته، ومن ثمَّ يحقق عبوديته لله، فإن رتبة هذه القيم تتحدد بمدى قدرتها على تحقيق هذه الغاية؛ فما كان منها أقدر على هذا التحقيق كان أرقى؛ والعكس بالعكس، كل ما كان منها أقلّ قدرة عليه، كان أدنى؛ وعلى هذا، تكون القيم الروحية ـ أو قيم الخير والشر ـ أدل القيم على كمال الإنسانية وتمام العبودية لله، فتكون لها الرتبة الأولى، تليها القيم العقلية ـ أو قيم الحسن والقبح ـ لأن درجتها من المادية، على توسطها، تنأى بها عن هذا الكمال الإنساني، فتكون لها الرتبة الثانية، ثم تأتي في الرتبة الثالثة القيم الحياتية ـ أو قيم النفع والضرر ـ لأن تغلغلها البالغ في الماديات يقطعها عن هذا الكمال الإنساني.

يترتّب على هذا أن الحاجة إلى العمل بالقيم الروحية أقوى من الحاجة إلى العمل بغيرها؛ وينبغي أن يكون غيرها من القيم، عقلية كانت أو حياتية، تابعاً وخادماً لها، ذلك أن ترك العمل بالقيم الروحية يؤدي إلى اختلال في نظام الروح أسوأ من الاختلال في نظام النفس الذي ينتج من ترك العمل بالقيم العقلية، وبالأولى أسوأ من الاختلال في نظام العيش الذي ينتج من ترك العمل بالقيم الحياتية.

4. صلة علم الأخلاق بعلم الفقه بين «الوسطية» و«الطرَفِية»

بعد أن انتهينا من إثبات الدعوى الثالثة، وهي أن «نظرية القيم التقليدية تحتاج إلى التصحيح من حيث مسلكها في التقسيم والترتيب»، ننعطف على الدعوى الرابعة، وصيغتها هي التالية:

● إن لكل حكم شرعي وجهين اثنين: وجه قانوني ووجه أخلاقي، متى تلازما تحققت الوسطية، ومتى افترقا حصلت الطرَفِية[1].

---

(1) نقول: «الطرَفية»، ولا نقول: «التطرفية»، لأسباب سنذكرها لك بعد حين.

1.4. وجها الحكم الشرعي: القانوني والأخلاقي

لقد تقدّم أن للحكم الشرعي وجهاً أخلاقياً يتمثّل في بنية مكوَّنة من عناصر ثلاثة هي: «القيمة» و«النية» و«الفعل»؛ ولا خفاء في أن هذه البنية ليست كمثلها بنية، وذلك **أولا**: لأن القيمة تكون أقوم من غيرها بموجب نزول هذا الحكم على مقتضى الفطرة التي خُلق بها الإنسان؛ **وثانيا**: لأن النية في هذه البنية تكون أدقّ المعاني لوجوب اقترانها بالإخلاص الذي هو سرّ إلهي مودع في الصدور؛ **وثالثا**: لأن الفعل في هذه البنية أرسخ من غيره بموجب تغلغل الحكم الشرعي في العمل وفتحه الطريق لانتقال الإنسان في مراتبه حتى بلوغ أقصاها.

كما أن للحكم الشرعي وجهاً ثانياً، وهو الوجه القانوني، ويتمثل في بنية مكوّنة، هي الأخرى، من عناصر ثلاثة، وهي: «جهة الحكم»، وهي القيمة القانونية التي قرن بها الشارع خطابه من إيجاب أو تحريم أو إباحة أو غيرها[1] و«علة الحكم»، وهي الوصف الذي جعله الشارع موجباً لهذه الجهة؛ ثم «المضمون المحكوم عليه»، وهو فعل المكلف الذي تدخل عليه الجهة، أي الذي يوصف بالواجب أو المحرم أو المباح أو سواها؛ وينبغي التنبيه هنا إلى أن هناك فرقاً جوهرياً بين «المضمون المحكوم عليه» في الوجه القانوني وبين «المضمون المقصود» الذي سبق ذكره والذي يشكّل عنصر «الفعل» في الوجه الأخلاقي، ذلك أن «المحكوم عليه» فعل مجرد من الجهة، في حين أن «المقصود» فعل مقترن بهذه الجهة؛ وحتى نجتنب اللبس الناتج عن دلالة المفهومين معا على معنى «الفعل»، نخص «المضمون المقصود» باسم

---

(1) نعترض على التفرقة عند الفقهاء والأصوليين بين «الحكم التكليفي» و«الحكم الوضعي»، إذ كلاهما ينطوي على جهة الحكم، وبها وحدها الاعتبار، كما أنه لا يمتنع أن ننقل صيغة أحدهما إلى صيغة الآخر كما في الآيتين: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ التي تتضمّن الحرمة تكليفياً و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ التي تتضمّن الوجوب، ويعدها الأصوليون حكماً وضعياً، لكن ليس هذا موضع بسط اعتراضاتنا عليها.

«الفعل»، ونخص «المضمون المحكوم عليه» باسم «القضية»؛ ولا سيما أن «الفعل»، على وجه العموم، قد يُنظر إليه من جانبين اثنين: جانب كونه عملية، وجانب كونه أثراً لهذه العملية، والفعل الخلقي الخاص الذي يمثله «المضمون المقصود» لا يناسبه إلا مقتضى العملية؛ لأنه أدل على زمان الحدث، بينما الفعل القانوني الخاص الذي يمثله «المضمون المحكوم عليه» يناسبه مقتضى أثر العملية؛ لأنه أدلّ على نتيجة الحدث.

وهذا الوجه القانوني بأركانه الثلاثة: «العلة» و«الجهة» و«القضية» هو الذي اختص الفقهاء بالنظر فيه والحثّ على العمل على وفقه، بحيث يجوز أن نسمّيه أيضا بـ «الوجه الفقهي».

وإذا نحن قارنا بين الوجهين من الحكم الشرعي: القانوني والأخلاقي، وجدنا أن الوجه القانوني منهما ينبني على محدِّدات خارجية، في حين ينبني الوجه الأخلاقي على محدِّدات داخلية، وذلك كما يلي:

أ. إن عنصر «النية» من الوجه الأخلاقي بمنزلة عنصر «العلة» من الوجه القانوني؛ فإذا كانت العلة هي الباعث الجلي الذي توجد بوجوده الجهة، فإن النية هي الباعث الخفي الذي يوجد بوجوده الفعل[1].

ب. إن عنصر «الفعل» من الوجه الأخلاقي بمنزلة عنصر «القضية» من الوجه القانوني؛ فإذا كانت القضية هي الفعل الظاهر الذي يُحكم عليه، فإن الفعل الفاصل في التخلق هو الفعل الباطن.

ج. إن عنصر «القيمة» من الوجه الأخلاقي بمنزلة عنصر «الجهة» من الوجه القانوني؛ فإذا كانت الجهة هي المعيار القانوني المصرَّح به الذي يُتوسل به في تقرير الحكم بناء على وصف مخصوص، فإن القيمة هي المعيار الأخلاقي الضمني الذي يُتوسل به في ترتيب الحكم على وصف مخصوص.

---

(1) لا يفيد الاعتراض هنا بأن النية قد توجد ولا يوجد معها الفعل؛ لأننا نسلّم بأن «الفعل» عنصر موجود في البنية الخلقية التي يقوم عليها الحكم الشرعي إلى جانب النية والقيمة.

وإذا تقرّر أن لكل حكم شرعي وجهين، أحدهما خارجي، وهو الوجه القانوني؛ والثاني داخلي، وهو الوجه الأخلاقي، ظهر أن مواقف المكلَّفين منه قد تتخذ صورتين: إحداهما صورة «الجمع» بين هذين الوجهين، والثانية صورة «التفريق» بينهما.

2.4. الجمع بين وجهي الحكم الشرعي والوسطية

ليس من شك أن أهمية الأخلاق في الإسلام لا تقل عن أهمية الفقه، حتى إنهما ينزلان مرتبة واحدة؛ لأن الفعل القانوني، في حقيقته، فعل خلقي، إذ أن غاية الفقه كغاية الأخلاق سواء بسواء، ألا وهي تحقيق الإنسانية بواسطة العبودية لله! والعكس أيضا صحيح، فالفعل الخلقي، في حقيقته، فعلٌ قانوني، سواء أظفرنا بالدليل عليه أم لم نظفر به؛ أو، إن شئتَ قلت، إن الفعل الواحد له ظاهر هو فِقْهه وله باطن هو خُلقه؛ وبقدر ما يكون في المسألة تفقه، يكون فيها تخلق؛ والعكس أيضا صحيح، فبقدر ما يكون في المسألة تخلق، يكون فيها تفقه؛ أو، إن شئتَ قلت، إن المسألة الواحدة لها خارج هو فقهها ولها داخل هو خُلقها؛ وهذا التلازم في العمل والنظر بين الصورة القانونية والصورة الخلقية هو الذي يجعل الواحدة منهما تصحح الأخرى وتوجهها في مسلكها وتحفظها في حدودها، فيندفع الجمود على الظاهر كما يندفع الانكفاء على الباطن، مما ينتج عنه اعتدال في العمل واتزان في النظر، وهذا الاعتدال السلوكي والاتزان الفكري هما اللذان يجعلان الشريعة الإسلامية تنبني على الوسطية.

فالوسطية الشرعية إنما هي حفظ التوازن بين المقتضي القانوني والمقتضي الخلقي في الأحكام، فتكون هي الأخرى قيمة من قيم الشريعة أو قل مقصداً من مقاصدها، بل تكون أعمّ وأشمل قيمها ومقاصدها؛ إذ ينبغي أن لا يُرتَّب على وصف من الأوصاف حكم من الأحكام، حتى يكون ترتيب الحكم عليه مؤدياً إلى حفظ قيمة مخصوصة تحفظ هذه الوسطية؛ وعلى هذا، فلا يمكن للوسطية أن تقوم إلّا حيث يحصل الأمران معاً: **أحدهما**: «تأسيس القانون على الأخلاق»، بحيث لا عبرة بحكم قانوني لا أصل خلقي له، وهذا

الأصل إنما هو القيمة الخلقية؛ والثاني: «تسديد الأخلاق بالقانون»، ولا عبرة بفعل خلقي لا وجهة قانونية له، وهذه الوجهة إنما هي العلة؛ فتكون الوسطية بنية موسَّعة أركانها أربعة هي: «النية» و«الفعل» و«القيمة» و«العلة»[1]، بحيث لا فعل بغير نية، ولا فعل بغير جهة، ولا جهة بغير علة، ولا علة بغير قيمة.

3.4. التفريق بين وجهي الحكم الشرعي والطرَفِية

لن نعدو الصواب إن قلنا بأن التفرقة في الحكم الشرعي بين الوجهين: القانوني والخلقي، يشكل حدثاً جللاً في تاريخ الممارسة الشرعية الإسلامية، حدثاً تصدّعت به أركان هذه الممارسة، وما زالت آثار هذا التصدّع تُذكي الخلافات والنزاعات بين المسلمين إلى حدّ الآن؛ لذا، صحّ عندنا أن نسمّي هذا الحدث باسم «**الفتنة النصية الكبرى**»، فقد أفضت هذه الفتنة إلى التفريق بين طائفتين عظيمتين من المسلمين، حتى كأن الحق لا يكون إلّا عند واحدة منهما، وهما: «أهل الظاهر» و«أهل الباطن».

وغلاة أهل الظاهر ينبغي أن يكونوا أولئك الذين وقفوا عند الوجه القانوني من الحكم الشرعي، آخذين جهته (أي قيمته القانونية) من دليله المنصوص عليه، لا يتعدَّون هذا الوجه إلى ما وراء الحكم من قيمة أو قِيم أخلاقية تتعلق بها هذه الجهة تعلُّقها بدليلها وتتأثر بها صلاحيتُها تأثرها بهذا الدليل؛ **والقانون بلا خلق فيه إنما هو رسم بلا روح**؛ ولما كان هؤلاء الظاهريون الغلاة يأخذون بالطرف القانوني وحده، فقد استحق اتجاههم أن يُدْعى بـ«الطرَفية (بفتح الراء) الظاهرية الغالية»[2].

أما غلاة أهل الباطن، فينبغي أن يكونوا أولئك الذين وقفوا عند الوجه الأخلاقي من الحكم الشرعي، آخذين بقيمته من سياقه أو مقامه، لا يعتدون

---

(1) لا حاجة لإيراد عنصري «القضية» و«الجهة» بين عناصر البنية الوسطية، لأن عنصر «الفعل» يتضمّنهما معاً.

(2) نميز بين مفهوم «الطرَفِية» ومفهوم «التطرّف» من حيث إن الأول يعبّر عن حكم وجودي لا قدح ولا مدح فيه، بينما الثاني يتضمّن حكماً قيمياً قادحاً، فضلا عن الصبغة السياسية التي اصطبغ بها والتي لا تعنينا هنا.

بالدليل، لا في وصفه ولا في جهته، على اعتبار أن هذه القيمة تُغني عنهما وتستقل بنفسها؛ **والخُلق بلا قانون معه إنما هو خرق بلا حدّ**؛ ولما كان هؤلاء الباطنيون الغلاة يأخذون بالطرف الأخلاقي وحده، فقد استحق اتجاههم أن يُدْعى بـ«الطَّرفية (بفتح الراء) الباطنية الغالية».

على أن الطرَفية، ظاهرية كانت أو باطنية، ليست رتبة واحدة، بل هي رتب كثيرة تَنزل منها الفئتان الغاليتان المذكورتان الرتبة القصوى؛ أما الرتب الأخرى، فتنزلها فئات أخرى تزيد ظاهريتها عن باطنيتها درجة فأكثر أو، على العكس، تزيد باطنيتها عن ظاهريتها درجة فأكثر، وذلك بحسب ما تضيفه إلى بنيتها من عناصر البنية المقابلة أو تستبدله مكان عناصر بنيتها.

وهكذا، فمن حيث المبدأ يمكن أن تختلف طرَفية الفئات الظاهرية باختلاف عدد ونوع العناصر التي تستعيرها من البنية الأخلاقية المقابلة، فتضيفها إلى بنيتها القانونية أو تستبدلها مكان عناصر من هذه البنية؛ فيجوز أن تضيف فئات منها عنصرا واحدا من البنية الأخلاقية، إما القيمة وحدها أو النية وحدها أو الفعل وحده أو تستبدله مكان عنصر أو عنصرين قانونيين؛ كما يجوز أن تضيف فئات أخرى عنصرين اثنين، إما النية والقيمة معا أو النية والفعل معا أو القيمة والفعل معا أو تستبدلهما مكان عنصر أو عنصرين قانونيين.

فعلى سبيل المثال، نجد بَيْن أهل القياس الذين يتمسكون بالبناء الاستدلالي للأحكام من لا يكتفون بالدلالات الظاهرة للنصوص، ويرون أن مقصود الشارع ينبغي أن يُطلَب في معاني أقواله وبواطنها، لا في ألفاظها ومبانيها، بحيث إذا خالف ظاهر القول المعنى المراد للشارع، جرى تأويله بحسب هذا المعنى على مقتضى قواعد اللسان العربي؛ وواضح أن هؤلاء الأصوليين يأخذون بعنصر «الفعل» من البنية الأخلاقية، إذ الفعل فيها هو عبارة عن المقصود الشرعي الذي يُتوصَّل إليه بالغوص في أغوار النصوص، لاستجلاء معانيها؛ وبهذا، تكون طرَفية هؤلاء دون الطرفية الظاهرية الغالية

درجة أو درجات، حيث إنهم يتجاوزون النص ويقيسون فيما لا نص فيه[1].

كما يمكن، من حيث المبدأ، أن تختلف طرَفية الفئات الباطنية باختلاف عدد ونوع العناصر التي تستعيرها من البنية القانونية المقابلة، فتضيفها إلى بنيتها الأخلاقية أو تستبدلها مكان عناصر من هذه البنية؛ فيجوز أن تضيف فئات عنصرا واحدا من البنية القانونية، إما الجهة وحدها أو العلة وحدها أو القضية وحدها أو تستبدله مكان عنصر أو عنصرين أخلاقيين؛ كما يجوز أن تضيف فئات أخرى عنصرين اثنين: إما الجهة والعلة معا أو الجهة والقضية معا أو العلة والقضية معا أو تستبدلهما مكان عنصر أو عنصرين أخلاقيين.

فمثلا، نجد بيْن أهل الذوق الذين يستغرقون في المجاهدة والرياضة من لا يكتفون بفعل ما أوجبه الشارع وترك ما نهى عنه، بل قد يوجبون على أنفسهم ما لم يوجبه الشارع أو يحرمون عليها ما لم يحرمه، كما إذا فرضوا عليها عبادات راتبة وامتنعوا عن طيبات معينة، وزهدوا في مباحات مألوفة، على اعتبار أنهم يأتون بذلك طاعات من فوق أخرى؛ فواضح أن هؤلاء الذوقيين يستبدلون مكان «الفعل» الأخلاقي الجامع عنصرين قانونيين متفرقين هما: «القضية» و«الجهة»، حتى يتسنّى لهم تغيير الجهة القانونية الأصلية بجهة أخرى يرتضونها كتغيير النافلة بالواجب وتغيير المباح بالحرام؛ ومن هنا، تكون طرَفية هؤلاء دون الطرَفية الباطنية الغالية درجة أو درجات، حيث إنهم جعلوا الجهة معتبرة حيث كانت مهملة، مزيدا لتقييد أنفسهم وصرفها عن بعض حقوقها.

4.4. المقارنة بين الوسطية والطّرَفية

يتلخص مما تقدم أن الجمع بين القانون والأخلاق يفضي إلى «الوسطية

---

(1) أما المذهب الظاهري الذي أسسه أبو داود وأشهره ابن حزم، فهو الظاهرية التي تقتبس عنصر «النية» من البنية الأخلاقية؛ ويقول ابن حزم بصددها: «إن النية هي سرّ العبودية وروحها، ومحلها من العمل محل الروح من الجسد، ومحال أن يعتبر في العبودية عمل لا روح له، بل هو بمنزلة الجسد الخراب»، **الإحكام في أصول الأحكام**، طبعة زكريا يوسف، القاهرة، ج.2، ص.706 ـ 707.

الشرعية»، وأن التفريق بينهما يفضي إلى الطرَفية، وأن هذه الطرَفية على نوعين: «طرفية ظاهرية» و«طرفية باطنية»، وكل طرَفية منهما على درجات كثيرة؛ وتترتب على هذه الحقائق المختلفة النتائج التالية:

أ. أن علم المقاصد من علم الفقه بمنزلة علم الأخلاق من علم القانون؛ والعكس بالعكس، فعلم الفقه من علم المقاصد بمنزلة علم القانون من علم الأخلاق.

ب. أن الأصوليين المسلمين استطاعوا أن يأتوا في شريعتهم بما لم يستطع إلى حد الآن الفقهاء والفلاسفة في الشرائع الأخرى، ألا وهو أن يقيموا الفقه على الأخلاق ويوجهوا الأخلاق بالفقه!

ج. أن الوسطية الشرعية، على خلاف اعتقاد الجمهور، لا تتحدّد بالتيسير، ولا الطرَفية تتحدّد بالتعسير؛ فيجوز أن يكون في الوسطية تشديد كما يجوز أن يكون في الطرَفية تخفيف، فليس الجمع الوسَطي بأيسر من التفريق الطرَفي، ولا التفريق الطرَفي بأعسر من الجمع الوسَطي.

د. أن الوسطية الشرعية إنما تتحدّد بحصول التوازن بين مختلف مكونات الحكم الشرعي، أخلاقية وفقهية؛ والطرَفية إنما تتحدّد باختلال التوازن بين هذه المكونات الأخلاقية والفقهية.

هـ. أن البنية المُكوِّنة للوسطية الشرعية بنية موسَّعة تقتضي اندماج عناصرها، بعضها ببعض، بينما البنية المكوِّنة للطرَفية بنية مضيَّقة تحتمل انفكاك عناصرها، بعضها عن بعض، سواء كانت بنية مجردة أو بنية مزيدة؛ وبيّن أن اقتضاء الاندماج يجعل من الوسطية مسلكا راسخا لا تزلزل فيه، في حين أن احتمال الانفكاك يجعل الطرَفية مسلكا قلقا لا ثبات فيه.

■ في ختام هذا البحث، لا يبقى إلا أن نجمّع أمهات الأفكار الواردة فيه، فنقول: بأن «مبحث المقاصد» الذي ظل يُعدّ فرعاً من علم أصول الفقه ولو لم يحظ فيه بالاهتمام الذي حظيت به الفروع الأخرى، يحتاج إلى أن نشتغل بتجديده وتطويره من الوجوه التالية:

أولها، أن ننظر إليه على أنه علم الأخلاق الإسلامي، وأن نتناول البحث فيه بالمنهجية العلمية التي نتناول بها البحث في المجالات الأخلاقية عموماً، مع الاستفادة فيه من التطورات الحديثة التي شهدتها هذه المنهجية، وكذلك من النظريات الأخلاقية المناسبة التي تمخّضت عن هذه التطورات العلمية المستجدة.

والثاني، أن نجعل هذا العلم الأخلاقي الإسلامي أبواباً ثلاثة أساسية هي: «نظرية الأفعال» و«نظرية النيات» و«نظرية القيم»، تنزل فيها نظرية القيم الرتبة الأولى، تليها نظرية النيات، فنظرية الفعل، على اعتبار أن الفعل في الممارسة الشرعية لا يكون فعلاً خُلقياً، حتى يكون الباعث عليه حصول نية مخصوصة وتكون الغاية منه تحقيق قيمة مخصوصة.

والثالث، أن نُدرج المباحث الأخرى التي شملها الدرس المقصدي التقليدي ضمن هذه الأبواب الأخلاقية الثلاثة، كأن نُدرج «مبحث الوسائل» في نظرية الأفعال لغلبة ركن الفعل فيه من أركان البنية الأخلاقية الثلاثة، وندرج «مبحث الحيل» في نظرية النيات لغلبة ركن النية فيه، وندرج أخيرا «مبحث الذرائع» في باب القيم لغلبة ركن القيمة فيه.

والرابع، أن نقوم بتصحيح بعض الجوانب في هذا الدرس المقصدي التقليدي التي يبدو أنها لم تلتزم بما تقرر من أصول شرعية في هذا الدرس نفسه، حتى باتت تعارض هذه الأصول كشأن الصبغة المادية الصريحة التي هيمنت على تحديد المصالح أو القيم، عدداً ونوعاً، حتى جعلت قيمة الدين منحصرة في أركان الإسلام الخمسة، وجعلت الأخلاق أشبه بالترف السلوكي منه بالضرورة الحياتية، مخالفةً بذلك مقصد المقاصد الشرعية الذي هو تحقيق العبودية لله، فهل يجوز أن تتحقق هذه العبودية من غير أن يشمل الدين كل شيء في الحياة، وأن تشمل الأخلاق كل فعل من الأفعال!

والخامس، أن نجتهد في إبراز العلاقات الدقيقة التي تجمع بين الأخلاق والفقه في الشريعة الإسلامية، والتي تجعل الأخلاق أساساً ينبني عليه الفقه، وتجعل الفقه ضابطاً يُوجِّه هذه الأخلاق، تمهيداً لوضع نظرية إسلامية متميزة

تُسهِم في حل الإشكال العويص الذي ظل يحيّر العقول جيلاً بعد جيل، والذي تحوّل إلى ما يشبه أزمة شاملة عند المعاصرين، ألا وهو كيف يمكن أن يزدوج الإلزام القانوني بالإلزام الأخلاقي، بحيث تُصبح مبادئ الأخلاق الخاصة قادرة على أن تَسدَّ ثغرات القوانين العامة!

والسادس، أن نبيِّن كيف أن الوَسَطية ليست هي أن نبتغي طريق التساهل في بعض الأحكام الشرعية، إن إلغاءً لها أو تقييداً لمجالها أو تخييراً فيها، وإنما هي أن نُحكِم الصلة بين طرف الفقه وطرف الأخلاق إحكاماً يورث سلوكاً متوازناً مرغوباً فيه اجتماعياً وإنسانياً؛ كما نبيِّن أن الطرَفية ليست هي أن نبتغي طريق التشدّد في بعض الأحكام الشرعية، إن جموداً عليها أو تكلفاً فيها أو تعصّباً لها، وإنما هي أن نفصل في هذه الأحكام بين مقوِّمها الفقهي ومقوِّمها الأخلاقي، ثم نندفع في التصرّف بحسب مقوم واحد منهما فقط اندفاعاً يورث سلوكاً مُختَلاً غير مرغوب فيه، لا اجتماعياً، ولا إنسانياً.

الباب الثاني

المنهجية التداولية في الفلسفة

الأصول اللغوية للفلسفة[1]

يذهب الدارس، وهو حديث العهد بالفلسفة، إلى أن التعبير الفلسفي «تعبير خاص»، وأن المعاني التي يحملها تكاد أن تتجرد عن أشكالها اللغوية، ويزداد هذا الاعتقاد رسوخاً في نفسه عندما يجد في طريقه من يلقنه أو يقنعه بأن الفلسفة تبحث في **الحقيقة المطلقة**، وبأنها تخاطب **العقل الإنساني**؛ وبعد اقتناعه بأن الفلسفة جملة من الأفكار الكلية، لن يتردد في أن يحمل لغته على أدائها وإن لم تطاوعه، ويحاول انتزاع ما يقابل المعاني التي يأتي بها هذا الفيلسوف أو ذاك، خشيةَ أن تفوته فتفوته الإنسانية؛ فهل المعاني الفلسفية حقا بهذا الشمول وبهذه الضرورة؟ وهل اللغات المنطوقة في عفويتها قاصرة عن أدائها؟

1. اقتباس المصطلحات الفلسفية من اللغة العادية

ليس من شك أن الفيلسوف يعبر بلغة قومه، وأنه يقتبس منها، عن وعي أو عن غير وعي، ما شاء من الألفاظ والتراكيب لتبليغ تصوراته المجردة.

ومعنى هذا أن الألفاظ المقتبسة **ألفاظ حسية**، أي أنها تشير إلى التجربة المحسوسة، وأن دلالتها دلالة طبيعية وعملية؛ ومعنى هذا أيضا أن الفيلسوف يقوم بتجريدها من هذا المضمون المادي، حتى تناسب مقام

(1) الأصل في هذا الفصل مقال نشر بمجلة دراسات فلسفية وأدبية التي كانت تصدر عن جمعية الفلسفة بالمغرب، عدد1، السلسلة الجديدة، سنة 1976 ـ 1977، ص.148 ـ 161. ويتضمن عرضاً مركزا لبعض النتائج التي توصل إليها د. طه في كتابه **اللغة والفلسفة** (بالفرنسية):

Langage et philosophie, essai sur les structures linguistique de l'ontologie.(ر.م.)

تصوراته الفلسفية؛ فهل ينجح الفيلسوف فعلا في هذا التحويل التجريدي للألفاظ العادية؟ أم أنها تنقل معها استعمالاتها ومدلولاتها إلى الميدان الفلسفي؟

1.1. اقتباس معاني الألفاظ

نكتفي بأمثلة من تاريخ المصطلح الفلسفي لإظهار ارتباط الفيلسوف باللغة التي يتداولها.

من مظاهر هذا الارتباط أن جملة من المصطلحات الفلسفية التي تدل على **الإدراك العقلي** تدل، في استعمالاتها العادية، على **الإدراك الحسي**.

منها ما يدل على **الإدراك البصري**؛ ونذكر منها اللفظة اليونانية *theôria* التي تعني الرؤية بالعين، واللفظتين العربيتين المقابلتين للمعنى اليوناني «النظر» و«التأمل»، والألفاظ ذات الأصل اللاتيني *contemplation* (من *contemplari* بمعنى تأمل)، و*spéculation* (من *speculari* بمعنى نظر) و*intuition* (من *intueri* بمعنى رأى).

ومنها ما يدل على **الإدراك اللمسي** مثل لفظة «العقل» العربية التي تفيد الربط و*comprendre* (= فهم) و*concevoir* (من *concipere* = قبض) و*ap-préhender* (= قبض) الفرنسية، وكذلك *begreifen* (= قبض) و*wahrnehmen* (= أدرك) الألمانيتين.

والملاحظ أن الفلسفة اليونانية[1] حاولت التعبير عن المضامين الفكرية بألفاظ وُضعت، في استعمالها العادي، للدلالة على الرؤية؛ بينما اعتمدت الفلسفة الألمانية[2]، وخاصة فلسفة الظواهر، على ما يتصل بالإمساك باليد[3].

ولا يقف الفيلسوف عند حد الاقتباس، بل قد يستوحي الاستعمالات

---

(1) تُعرَف الفلسفة اليونانية بكونها فلسفة الثبات.

(2) وهي فلسفة الحركة.

(3) Belaval (Y.): **Les philosophies et leur langage**, Gallimard 1952, p. 65.

العادية المختلفة للفظ المقتبس لتطوير معناه الفلسفي وتدعيمه.

نذكر كمثال على ذلك الكلمة اليونانية المعروفة: *eidos* («إيدوس») التي تدل، في الاستعمال العادي، على **الشكل الذي يظهر للعين** (المصدر الفعلي *idéin*، أي الرؤية)، وأصبحت تعني في المجال الفلسفي **المثال أو الماهية**؛ وهكذا، فإن المعنى الطبيعي لل«إيدوس»، أي الصورة المرئية، هو الذي سوف يحدد معناها الفلسفي، بحيث ينعكس حضور **الصورة المرئية** للمدرِك على حضور الصورة المعقولة للمتأمل، فيتصور الفيلسوف عالم المثل، وبالتالي عالم الوجود الحقيقي، عالما يتميز بالحضور، ويصوّر هذا الحضور في شكل قيام معتدل أو انتصاب أمام المدرِك؛ كما أن هذا المعنى الطبيعي هو الذي يحدد **الوضع** الذي ينبغي للفيلسوف أن يتخذه إزاء المثال وهو أن يصوّب نظره إليه باستمرار، أي أن يبصره في حضوره ويستبصره في غيابه أثناء الصعود إليه؛ ويَرِد هذا التقويم البصري للمثال في جل محاورات «أفلاطون»، وخاصة في **الجمهورية** (الكتاب السادس أو السابع)[1] وفي **السفسطائي**.

نأخذ الآن أمثلة من اللسان الألماني: فالفعل *aufheben* (المصدر *Aufhebung*) هو اللفظة الألمانية الوحيدة التي تدل على معنيين متضادين، أي من الأضداد، ومعنياها هما **حذف الشيء وحفظه**؛ ستكون هذه اللفظة **مفتاح الجدل الهيجلي**[2]، بحيث إن مرحلة التركيب في الجدل الثلاثي تحذف تناقض الطرفين وتحفظ، في هذه المجاوزة لهما، خصائصهما الموضوعية؛ فماذا لو كان اللسان الألماني يتضمن من الأضداد ما يتضمنه اللسان العربي (ما ينيف عدده على أربعمائة)!

أما في فلسفة «هيدجر»، فوحدة الأصل بين صيغ مثل *der Entwurf* (= المشروع) و*werfen* (= رَمى) و*Geworfenkeit* (= المقذوفية) جعلت هذا الفيلسوف

(1) Platon: La République, Pléiade VI, 500 c-d et 508, d-c, p.1085 et 1097.

(2) Metz (A.): "Les jeux de mots dans la dialectique hégélienne", dans le langage, Actes du XIII congé Des secs. De philo. De L. Fr. Genève, 2-6 Août 1966, p.161.

يربط بين معنيي «الشروع» و«السقوط»؛ كما أن وحدة الجذر بين *nichten* (= فقَدَ) و*vernichten* (= أفنى) و*verneinen* (= سلب) أدت به إلى الجمع بين هذه المعاني الثلاث في فلسفته؛ أما وحدة الأصل بين *der Grund* (= الأساس) و*der Abgrund* (= الهوة) و*Zugrund* (= طلب الأساس) و*Urgrund* (= الأساس الأساسي) و*Ungrund* (= اللاأساس) حملته على الربط بين معنيي «العودة إلى الأصل» ـ أو «التأسيس» ـ و«التهافت»[1]. ويعتبر «هيدجر» أن العلاقة المعنوية بين هذه الأصول أعمق من التجريد العقلي، وأسبق عليه، لأنها أنفذ إلى الوجود وفيه.

وقد لا يكتفي الفلاسفة بأن يستمدوا ألفاظهم ومعانيهم من معجم اللغة العادية، بل قد يبنون فكرهم على **الخصائص الصرفية والنحوية للغتهم**.

2.1. اقتباس الصيغ الصرفية

من هذه الخصائص الصرفية التي تتصف بها الألسن الأوروبية، والتي اعتمدتها اللغة الفلسفية **تركيب الألفاظ** سواء بمزجها أو **بإضافة بعض الحروف والأدوات إليها**؛ فبفضل هذه الطريقة الصرفية، استطاع الفلاسفة أن يشتقوا صيغا جديدة يعبرون بها عن بعض المعاني التي لا توفي بها في نظرهم اللغة العادية.

نمثل على الألفاظ المركبة بالأسماء المركبة التالية: *die Wesensform* (= الصورة الماهوية) و*Andersein* (= الوجود الغيري).

أما **التركيب بواسطة الزوائد**، فمنها ما يدخل على الأسماء، ومنها ما يدخل على الأفعال؛ ونورد منها المجموعة اللفظية التي تعبر عن الفروق المعنوية في إطار *das Bild* (= الصورة) وهي: *Abbild* (= النسخة) و*Urbild* (= الصورة الأصلية) و*Unbild* (= الصورة المشوهة)؛ ونذكر أيضا مثال الفعل الذي أدخلت عليه زائدة قابلة للانفصال *zusammenschauen* (= رأى رؤية شاملة).

---

(1) على خلاف ما عليه العودة إلى الأصل في الإطار العربي.

ويمكن أن نورد في هذا الباب المصطلحات العربية المركبة **بإضافة ياء النسبة مع التأنيث إليها**؛ ابتدأ استعمال هذه الأسماء مع الفلاسفة، وترسخ مع الصوفية، منها «الكيفية» و«الهوية» و«الهيولية» و«الهلّية» و«الجوهرية» و«الصورية» و«الموجودية» وما شابه ذلك؛ ومن المحتمل أن يكون العرب قد تأثروا في هذا الاستعمال بالألفاظ اليونانية التي تنتهي بوحدة صرفية مشابهة وهي: *ia*[1] مثل *ousia* (= الجوهر) و*parousia* (= الحضور) و*entelekheia* (= الفاعلية المتجهة نحو الاكتمال)؛ وقد عم استعمال هذا الأسلوب الصرفي بين المحدثين وأطلق على مضامين مختلفة.

وأبرز الوسائل الصرفية التي استعملها الفلاسفة كي ينقلوا معاني الألفاظ إلى درجة أعلى من التجريد، بحيث تناسب حسب رأيهم الإدراك الفلسفي: **إدخال أداة التعريف على الألفاظ**.

فاللفظة اليونانية *to einai* التي تعني «الكينونة»، هي صورة معرَّفة لفعل الوجود: *einai*، وكذلك أدخل اليونان «أداة التعريف» على اسم الفاعل ـ مفردا أو جمعا ـ *to on* (= الموجود) و*oi ontes* (= الموجودون) و*ta* onta (= الموجودات)[2]؛ ولم يكتفوا بإدخالها على الألفاظ المفردة، بل أدخلوها أيضا على الألفاظ المركبة والعبارات، مثال ذلك: *to ti ên einai* التي تعني الماهية و*to mê on* التي تفيد العدم.

وقد حاكى العرب اليونان في هذه الطريقة وأكثروا من استعمالها في اللغة الفلسفية، فحوَّلوا بفضلها الأدوات والضمائر والظروف، وحتى الأفعال إلى أسماء معربة ومبنية منها: «القبل» و«البعد» و«المتى» و«الأين» و«الكم» و«الكيف» و«الهو» التي أصبحت تعني الموجود المشار إليه، ومن الأفعال: «الليس».

---

(1) Massignon (L.): "Notes sommaires sur la formation des abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs", 1934, dans **Opéra Minora**, p.537.

(2) Rougier (L.): **Langage et métaphysique**, Flammarion, Paris, 1960, p.39.

ولا زال الفلاسفة، وخاصة منهم الوجوديين («هيدجر»...) والظاهراتيين («هوسرل»...)، يلجأون إلى هذه الطريقة ويغالون في استعمالها، وتختلف درجة هذا الاستعمال من فيلسوف لآخر بحسب تقبل لغته هذا الأسلوب النحوي؛ فالفلاسفة الألمان أكثر استعمالا له من الفلاسفة الفرنسيين، بل كما يقول أحد الدارسين «لا نكاد نجد في اللغة الألمانية لفظتين لا تكون إحداهما فعلا أدخلت عليه أداة التعريف»[1]؛ ونورد، على سبيل المثال، *das Existieren* (= الوجود) و*das Möglich-Sein* (= امكان الوجود) و*das Sein* (= الكينونة) و*das Sprechen* (= التكلم) و*das Suchen* (= البحث) *das Benennen* (= التسمية).

ولسنا هنا بصدد بيان **الأخطاء المنطقية** التي وقع فيها هؤلاء بسبب التحويل الاسمي للأفعال والصفات ـ هذه الأفعال والصفات التي لا معنى لها بدون موضوعاتها ـ وللعلاقات والأدوات التي لا توجد باستقلال عن الحدود والقضايا التي تربط بينها.

3.1. اقتباس التراكيب النحوية

لنأت الآن إلى بيان آثار **الخصائص النحوية** في الجملة الفلسفية؛ ليس من شك أن «فعل الوجود» ـ أو، باصطلاح فلاسفة الإسلام، «الكلمة الوجودية» ـ مقوّم من المقومات الأساسية للجملة في الألسن الأوروبية الهندية (ومن بينها اليونانية)، وأن أصول هذا الفعل قد تختلف من لغة إلى أخرى، وأن وظائفه متعددة؛ فقد تكون له **وظيفة نحوية محضة** (أي فعل يساعد على تصريف الأفعال إلى الأزمنة المختلفة) أو **وظيفة منطقية** (أي رابطة تصل بين الموضوع والمحمول)، أو **وظيفة معنوية** (أي فعل لازم يدل على الوجود)؛ يبدو أن هذه الظاهرة اللغوية التي تقوم في كون فعل الوجود الذي يستعمل كرابطة يدل أيضا على الوجود كان لها أبعد الأثر في التأمل الفلسفي.

---

(1) Zenib, préface et traduction de Wort und Bild, Siewierth (G.), Ontologie du langage, Desclée de Brouwer, 1958, p.58.

ويسجل لنا تاريخ الفكر آثار هذه الظاهرة؛ فالوجود كان **الموضوع الأول** للتأمل الفلسفي قبل أن يتخذ مظهر العلم المستقل بذاته مع «أرسطوطاليس» في مقالاته المعروفة بـ «ما بعد الطبيعة».

ولم يقتصر فعل الوجود على ضرورة استعماله **في الجمل والتراكيب الفلسفية**، ولا اقتصرَ دوره على تحويل الجمل الفعلية إلى جمل حَملية (أي خَبرية)، بل إن معاني **الربط** الذي يقوم به انتقلت إلى الفلسفة وأصبحت بمثابة الأسس المنطقية لعلم الوجود، وعُرِفَت هذه المعاني منذ أرسطوطاليس باسم «المقولات»؛ فقد يربط فعل الوجود بين المبتدأ والخبر، ويدل الخبر على الكم أو على الكيف، أو على العلاقة أو على الزمان أو على المكان أو على الهيئة أو على الامتلاك أو على الفعل أو على الانفعال؛ ولا بد للخبر، أيا كان، من أن يُصَنَّف في إحدى هذه المقولات؛ وقد وقع «أرسطوطاليس»، في تصنيفها وتحديدها، تحت تأثير **الأصناف الصرفية النحوية للغة اليونانية**.

فـ**الأوسيا** (*ousia* = الجوهر) لا تُحمل على غيرها، في حين يُحمل عليها غيرها، فهي بمثابة المبتدإ أو الفاعل؛ أما **بويون** (*poion* = الكيف) **وبوسون** (*poson* = الكم) فهما صفتان متلازمتان من أصول ضميرية متشابهة؛ وأما **بروس تي** (*prosti* = العلاقة)، فيرجع أصلها إلى صيغة التفضيل، وكذلك إلى صيغ المضاف والمجرور والمفعول؛ وأما **بو** (*pou* = المكان) **وبوتي** (*poté* = الزمان) فهما صنفان متقابلان تندرج تحتهما ظروف مكانية وزمانية أخرى؛ وتدل مقولة **كيستاي** (*keisthai* = الهيئة أو الوضع) على الأفعال المتوسطة (ميسوتيس = *mesotês*) التي تعبر عن الحالة التي يكون فيها موضوع الفعل هو الفاعل ذاته؛ وتدل مقولة **إيكيين** (*ekhein* = المِلك) على صيغة الماضي التي تعبر عن حصول الفعل؛ أما **بويين** (*poiein* = الفعل)، فيدل على صيغة الفعل المعلوم فاعله على عكس **باسكيين** (*paskhein* = الانفعال) الذي يدل على صيغة الفعل المبني للمجهول[1].

---

(1) انظر التفاصيل في مقالنا المنشور بمجلة البحث العلمي التي يصدرها المركز =

ولكن الوجود الرابطي ليس إلا الاستعمال النسبي أو المقيد لفعل الوجود، إذ من الممكن أيضا استعمال هذا الفعل استعمالا مطلقا؛ ويدل، حينذاك، على وجود الشيء الموضوعي؛ وقد أدى هذا التمييز بين الاستعمالين للوجود: المقيد والمطلق عند «أرسطوطاليس» إلى التمييز النسبي بين الوجود والماهية، وتقديم الوجود على الماهية من الناحية الزمنية؛ إلا أن هذين المعنيين للوجود: الرابطي والوجودي لم يكونا دائما واضحين في أذهان الفلاسفة، بل قد استفاد بعضهم من هذا الخلط لينتقل من الواحد إلى الآخر، معتقدا أن هذا الخلط قائم في جميع اللغات، وأنه مطابق للعقل الإنساني؛ ومن هنا، تصورهم للرابطة على أنها **علاقة موضوعية** تعبر في حالة إيجابها عن وجود موضوع الحكم وفي حالة سلبها عن عدمه.

يتبين من الأمثلة التي أوردناها وفصلناها أن **الفلسفة مرتبطة باللغة** التي ينطق بها الفيلسوف، وأن هذا الارتباط بلغ من القوة درجة أصبح معها الاستمرار في القول بفكر فلسفي عالمي تعترضه صعوبات جمة. فمثل هذا التفكير، وإن افترضنا أنه ممكن، يقتضي **وجود لغة عالمية** يتداولها الناس جميعا، ويستعملونها استعمالا موحدا، إلا أننا نعلم أن هذه الأداة منعدمة في واقعنا وفي تراثنا؛ وما دام الإنسان لا علم له بهذه اللغة الكلية، فإن افتراض فكر فلسفي عالمي يؤدي إلى اعتبار **هذا الفكر سابقا على اللغة**، الأمر الذي لا يقبله الواقع ولا العقل؛ فمتى كانت المعاني الفلسفية تُنقل مجردة عن صيغها! ومتى تم تبليغها وتناقلها بين جمهور الفلاسفة وهم لا ينطقون!

إن اللغة لَتفرض نفسها علينا قبل أن يُلزمنا الوعي الفلسفي والمنطقي بالطريقة الصحيحة في استعمالها، وقبل أن يزعم الفيلسوف أنه يُقوِّم اللسان **الذي يستمد منه في الحقيقة طريقة هذا التقويم ذاته**؛ فليس من الممكن، كما يقول أحد المؤرخين، «التفلسف إلا في حدود لغة معينة، وأن بنية اللغة التي

= الجامعي للبحث العلمي بالرباط، عدد 23، تحت عنوان: «الأصول اللغوية للمقولات الفلسفية: معالم نظرية في المقولات العربية».

يتداولها تؤثر تأثيرا عميقا في وضع المسائل الفلسفية ذاته»[1]؛ فهل هذه اللغة المعينة هي اليونانية في القديم والألمانية في العصر الحاضر؟

يبدو هذا السؤال غريبا، ولكن إلى هذا ذهب فيلسوف الوجود «هيدجر»، إذ يقول: «إن أقوى اللغات وأكثرها استعدادا لأن تكون لغة الفكر هما اليونانية والألمانية»[2]؛ وقد تكون هذه الدعوى صحيحة من الناحية التاريخية، حيث إن اللغتين المذكورتين استطاعتا دون اللغات الأخرى ـ على الأقل في إطار الفلسفة الغربية ـ أن تحققا إمكاناتهما الفلسفية، وأن تعتمدا أصولهما اللغوية في هذا التحقيق؛ لكن هذا الزعم لن يصح من الناحية المبدئية والمنطقية؛ فهل يُعقل أن تكون الفلسفة موقوفة على هاتين اللغتين؟

2. تقويم نسبية اللغة الفلسفية

إذا كنا نقر بنسبية اللغة الفلسفية، فهل معنى هذا أننا نثبت اختلافا جوهريا بين الفلسفات باختلاف لغات الفلاسفة؟

1.2. الاختلاف بين اللغات

إذا كان من المسلم به أن اللغات العادية أنساق من الرموز المنطوقة (أي تأليفات من تراكيب أصلية وأخرى فرعية)، وأن كل نسق منها يختلف في اقتران وحداته وفي اشتقاق هذه الوحدات واشتقاق اقتراناتها بعضها من بعض عن غيره من الأنساق، فإن هذا الاختلاف الصرفي والنحوي لا بد وأن يؤدي إلى **اختلاف في التبليغ**، بحيث إن ما يُحصله هذا من معنى قد يهمله ذاك، وما يؤلف بينه هذا قد يفصله ذاك، وما يُلمح إليه هذا قد يفصح عنه ذاك، بل ما يدركه هذا إدراكا صرفيا قد يدركه الآخر إدراكا نحويا، وهكذا، والعكس صحيح أيضا؛ وربما تبادر إلى الأذهان أننا نروم من وراء إثباتنا لاختلاف التبليغ إثبات فرضية **«الروح القومية»**. *(das Volksgeist)* أو «العقلية المتميزة» أو «العبقرية الخاصة».

---

(1) Gilson (Et.): L'Etre et l'essence; Vrin 1962, p.271.

(2) Heidegger (M.): Introduction à la métaphysique; trad. Par Kahn (G.), Gallimard, 1967, p.65.

ليس الاختلاف المنطقي بين الأنساق اللغوية في الواقع اختلافا في وجود الناطقين، أي اختلافا فيزيائيا أو تكوينيا بينهم، إنما هو اختلاف شبيه **بالاختلاف النفسي** القائم بين الاستعمالات الفردية للغة واحدة أو **بالاختلاف الاجتماعي** القائم بين الاستعمالات الجماعية للغة واحدة أو حتى **الاختلاف التاريخي** بين مراحل لغة واحدة في استعمالها الفردي والجماعي؛ فإذا كانت الفروق اللغوية موجودة بين الأفراد وأيضا بين الجماعات الذين ينطقون لغة واحدة، وإذا كانت مقولات اللغة الواحدة ترتبط بمراحل هذه اللغة، فمن غير المعقول أن نقول أن هذه **اللغة تتضمن من العقليات الخاصة** بقدر ما هنالك من الفروق النفسية والاجتماعية والتاريخية؛ فليس لهذه الفروق أية دلالة وجودية على طبيعة الفكر الإنساني.

2.2. الإمكانات الفكرية لكل لغة

يكشف التشكل اللغوي للتبليغ، بالنسبة لكل لسان، عن **جملة من العلاقات والدلالات الأصلية** التي اعتدنا أن ندرجها ضمن مسمًّى **الفكر أو الأفكار**؛ فخلْفَ جميع الصور والتراكيب اللغوية في منطقها وتاريخها، تقوم إمكانات فكرية أصيلة على الفيلسوف أن يستقصيها ويلاحقها ويحققها؛ واعتقادنا أن ما وعاه الإنسان من هذا **الفكر الطبيعي** قليل جدا بالنسبة لما بقي عليه أن يعيه؛ فمن اللغات المنتشرة ما نجهل إلى حد الآن طبيعته الفكرية، بل، حتى الألسن التي شرعت في تحقيق فلسفتها، نجد منها ما لم تستطع بعد أن تحدد تمام رؤيتها الفلسفية الخاصة، فضلا عن تعي كل «مخزونها» من الفكر.

وإذا كنا نسلم بأن لكل لسان ـ ولو استغربنا أصوله واستهجنا صيغه وتراكيبه ـ **إمكانات فلسفية خاصة**، فليس معنى هذا أن هذه القدرات الفلسفية تتعارض من لغة إلى أخرى، بحيث يشكل كل نسق لغوي عالما فكريا قائما بذاته؛ إننا نعتقد أن التواصل بين هذه الأنساق اللغوية ممكن التحقيق، بل تزداد الحاجة إلى هذا التواصل بقدر ما تختلف الإمكانات الفكرية من نسق لآخر، هذا الاختلاف الذي يغني الفلسفة ويوسع آفاقها؛ فكيف يتم إذن هذا

التواصل الفكري؟ هل بتطبيق قواعد التناسب والتماثل بين اللغات المنقول منها واللغة المنقول إليها؟

إن خير مثال عرفه التاريخ على هذه الطريقة في نقل المعاني الفلسفية هو نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية؛ معلوم أن العربية لغة سامية، وأنها تخلو أصلا وأصالة من فعل الوجود في تراكيبها؛ ورغم انعدام هذا الفعل حاول «فلاسفة الإسلام» أن «يعرِّبوا» الفكر الوجودي الأرسطي الذي يبدو مرتبطا على الأقل في جانب منه بخصائص اللسان اليوناني، مما أفسد معاني الألفاظ المستعملة وأفسد تراكيب الجمل العادية.

فقد اختلفوا في مقابلات الوجود الرابطي، فجعله بعضهم ضميرا، ومثلوا عليه بـ«هو» أظهروه تارة وأضمروه أخرى؛ وجعله بعضهم فعلا، ومثلوا عليه بـ«كان»[1]، واستقروا آخر الأمر على «وجد» بعد أن حوروا معناها تحويرا لا يستسيغه النطق العربي السليم؛ فمن فِعل يدل على حدث محسوس، انتقل إلى مجرد أداة للربط بين تصورات منطقية[2]؛ وقال آخرون إن الحرف أصلح للتعبير عن معنى «الربط» وأوفى بالغرض الفلسفي.

وانتهى بهم إيمانهم بضرورة الرابطة إلى تحويل الجملة الثنائية إلى جملة ثلاثية مطابق بينها وبين الرسم العام للقضايا الأرسطية، وإلى تأليف تعابير فلسفية سقيمة، تعابير تخل بأبسط قواعد النحو العربي (من الأمثلة على ذلك المثالان: «زيد يوجد إنسانا»، «القطر يوجد مشاركا للضلع»)؛ ولو انتبه المترجمون وفلاسفة الإسلام إلى أن فعل الوجود ظاهرة لغوية عرضت لبعض الألسن دون غيرها، لما نسبوا غيابه من اللغة العربية إلى نقص في صرفها (ابن سينا) وضيق متأصل في تركيبها (الفارابي)، ولاتَّقوا الأخطاء التركيبية والمنطقية والأوهام الغيبية التي كانت فلسفة الوجود مصدرها.

---

(1) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة 1317هـ، ص.622.

(2) الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق مؤنس مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة 1970، ص.110 ـ 115.

نستخلص من هذا أنه لا يمكن أن يتم التواصل بين اللغتين من حيث قدرتهما الفكرية على أساس المطابقة بينهما وعلى حساب خصائص إحداهما كما حصل بالنسبة للعربية، **وإنما بالحفاظ على أصالة اللغة الناقلة الصرفية والنحوية**.

3.2. التواصل الحقيقي بين اللغات

لا بد أن تُنقل المعاني الفلسفية في صور وتراكيب مختلفة عن صور وتراكيب اللغة المنقول منها؛ ويمكن للغة، بعد أن **تحدد عدتها من المقولات** الفلسفية المنبثقة من أسسها، أن تؤدي المعاني المنقولة من سياق لغوي مخالف، وهي، في تأديتها لهذه المعاني، لا بد وأن تغيرها؛ وليس هذا التغيير في المعنى الفلسفي، كما يتوهم البعض، خيانة للنص الأصلي أو إفقارا له، وإنما أمانة وإثراء، بل إن هذا التغيير هو الشرط الأساسي لفهم تام وإفهام بليغ للأبعاد الحقيقية للنص الفلسفي المنقول.

وعلى سبيل المثال، نذكر إحدى المقولات الأرسطية، مقولة الوضع (كيستاي، *Keisthai*)؛ فلو أن فلاسفة الإسلام أدركوا الاتصال الوثيق بين مقولة الوضع والأمثلة اللغوية التي استخدمها أرسطوطاليس» لتوضحيها[1]، (وهي، أصلا، مستقاة من الأفعال المسماة بالمتوسطة التي تدل على الحالة التي يكون فيها موضوع الفعل هو الفاعل)، وأدركوا أيضا أن هذه الأمثلة اليونانية تقابلها في العربية أمثلة من صيغة «فعل» التي تندرج بالنسبة لأرسطوطاليس تحت مقولة الفعل، فلو أنهم أدركوا هاتين الحقيقتين: **الأساس اليوناني لمقولة الوضع** من جهة **والأمثلة العربية المضروبة عليها** من جهة ثانية، لتبينوا أن الترجمة الحقيقية لها ليس الوضع، وإنما **التفاعل**؛ وهذه الصيغة العربية تركيب للفعل والانفعال؛ ويؤيد تأويلنا هذا، التصنيف الكانطي للمقولات، حيث إن **التفاعل** مقولة أساسية في نسق الأحكام «الكانطي»، ويفيد تبادل الفعل بين جوهرين متميزين، بينما الوضع عند «أرسطوطاليس» تفاعل قائم في جوهر واحد.

---

(1) **Aristote, Catégories.**

ونورد مثالا آخر، وهو «الطبيعة» التي تقابل اللفظ اليونانية «فيسوس» *(phusis)*؛ ويعرفها العرب متأثرين بالتعريف الأرسطي بأنها: «القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الجسم إلى كماله الطبيعي»[1]؛ وهذا التعريف الأرسطي يتفق مع المعنى اللغوي لـ«فيسوس»، وهو **النمو والتكوين والتجاوز**؛ وقد التزم «هيدجر» بهذا المعنى في تعريفه للميتافيزيقا؛ فلماذا نُحمّل اللفظ العربي هذا المعنى اليوناني، ونضيق معناه الأصلي؟ وسؤال أبي حيان التوحيدي في كتاب **المقابسات**[2] عما إذا كانت الطبيعة **فعيلة**، بمعنى «فاعلة» أو بمعنى «مفعولة»، سؤال أوفى بغرض اليونان وأكثر إغناء للفلسفة، لماذا؟ لأنه يطرح إشكال الطبيعة طرحا فكريا مغايرا لطرح اليونان لها.

وتكفينا هذه الأمثلة لبيان هذا **التغيير المعنوي** المقوم للفلسفة؛ وقد نستشهد عليه أيضا بأمثلة من النقل الألماني للمعاني اليونانية، وهو أنجح نقل فلسفي سجله التاريخ، لأنه أوعى لهذا التغيير؛ وحسبنا ما يقول «هيدجر» عن تناقل المعاني الفلسفية:

«يتخذ الاجتهاد الفكري عن طريق الترجمة شكل اللغة المنقول إليها ويلحق به تغير محتوم؛ إلا أن هذا التغير قد يصبح فرصة للاغتناء، حيث إن الوضع الأساسي للسؤال ينكشف بفضله انكشافا جديدا، وحيث إن الإنسان يصير أكثر حصافة وإدراكا لحدوده؛ لذا، ليس الغرض من الترجمة أن نيسر التواصل مع عالم لغة أخرى، وإنما الترجمة هي في ذاتها كشف للسؤال المطروح على الجميع، إنها أداة تفاهم بالمعنى الأسمى، وكل خطوة نخطوها في هذا الطريق تكون رحمة للشعوب قاطبة»[3].

■ نقول في الختام إن التفكير الفلسفي يكتسب طابعه، بل طبيعته من الخصائص اللغوية التي تختلف باختلاف اللغات؛ ولهذا، فإن التفلسف من

---

(1) الجرجاني: **التعريفات**، الدار التونسية للنشر والتوزيع، طبعة 1971.

(2) التوحيدي: **المقابسات**، ص.79.

(3) Heidegger (M.): Questions I, Gallimard, 1968, pp.10-11.

حق الألسن جميعها، سواء منها التي أبرزت رؤيتها الفلسفية، فأسرع أهل الفكر إلى تبنيها، أو تلك التي لم تتبين بعد معالم رؤيتها للعالم.

وعلى الفيلسوف، قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بقدرة لغته الفكرية، أن يميز ما هو من لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته، أي مما قد يحوّلها من لغة إلى لغو؛ ولغوُنا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها وكبَت فلسفتها عن طريق المطابقة بينها وبين لغات أخرى تختلف عنها تشكيلا وتبيينا؛ وعلى الفيلسوف العربي أن يتعاطى تخليصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية في منطلقها.

الأصول اللغوية للمقولات الفلسفية(1)
معالم نظرية في المقولات العربية

نسلم، بادئ ذي بدء، واعتمادا على معطيات علمية وتاريخية، بأن الناطق الغربي يضطر إلى استعمال لفظة «الوجود»، في الجمل والأقوال التي يتلفظ بها، وبأن التأمل الفلسفي في صورته المكتوبة التي بلغتنا نشأ وتبلور في لغة غربية هي: **اللغة اليونانية**؛ كما نسلّم بأن الوجود كان الموضوع الأول لهذا التأمل قبل ان يتخذ مظهرَ العلم المستقل بذاته مع «أرسطوطاليس» في مقالاته المعروفة **بـما بعد الطبيعة**.

ولم يقتصر أثر فعل الوجود ـ أو الكلمة الوجودية كما أسماها فلاسفة الإسلام ـ على ضرورة استعماله في الجمل والتراكيب اللفظية، بل إن المعاني الأصلية التي يحملها، والتي يتداولها الناطق العادي انتقلت إلى الفلسفة،

---

(1) الأصل في هذا الفصل مقال نشر بمجلة **البحث العلمي** التي كان يصدرها «المركز الجامعي للبحث العلمي» بالرباط التابع لجامعة محمد الخامس، السنة الحادية عشرة، العدد 23، شعبان/ جمادى الأولى 1394 ـ ماي/غشت1974، ص.73 ـ 82؛ وهو عبارة عن ترجمة للفصل الأول من الباب الثاني من كتاب: **Langage et Philosophie**، وهو فصل يتمم فيه ما تقدم عرضه في الفصل السابق حول **«الأصول اللغوية للفلسفة»**، ويضيف إليه نتائج جديدة؛ ويمكن أن ينضاف إلى الفصلين المذكورين الفصل الأول من الباب الثالث من كتاب: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص.327 ـ 345، الذي خصصه د. طه لمناقشة **«لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات المنطقية»**؛ ويعطي تجميع الأفكار الواردة في هذه الفصول الثلاثة صورة للقارئ الكريم عن بعض النتائج والخلاصات الهامة التي انتهى إليها طه في كتاب **اللغة والفلسفة** (ر.م.).

واعتمدها الفلاسفة كأسس منطقية لعلم الوجود؛ وقد عُرفت هذه المعاني منذ «أرسطوطاليس» باسم «المقولات».

1. نظرية المقولات عند «أرسطوطاليس»

لقد اكتسب موضوع المقولات أهمية كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي بحيث «يقوم في كل النقائض الفلسفية الكبرى الموجودة في أوروبا، انطلاقا من جدول المقولات «الأرسطية» الذي يجعل مقولة الجوهر المقولة الأولى، وانتهاء بجدول المقولات «الكانطية» الذي يجعل من الجوهر والسببية والتفاعل جهات للزمان»[1].

نجد أن للكلمة اليونانية «كاتيغوريا» *(katêgoria)* التي جُعل مصطلح «مقولة» مقابلا له، معنيين أساسيين هما: **«الاتهام»** و**«الإسناد»**؛ وأيا كانت الكيفية التي تم بها الانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني، فإنهما يحملان معا فكرة نسبة **شيء إلى آخر**، وهذا ما نقصد إليه ونريد بيانه.

فالمقولات إذن هي الصفات المنسوبة أو المنتسبة إلى الأشياء قصد الإخبار عنها أو التبليغ بها أو، بتعبير منطقي، هي المحمولات التي تسند إلى الموضوعات؛ ومن هنا، جاء البحث في المقولات عند «أرسطوطاليس» ممهدا للبحث في الخبر الذي هو موضوع **كتاب العبارة**، بل جاء ملتبسا به كما سيظهر أثناء تحليلنا.

وقد عالج «أرسطوطاليس» هذا الموضوع في كتاب صغير يبتدئ به **الأرغانون**، وجاء في بدايته «تدل العبارات التي تخلو من الربط على الجوهر والكم والكيف والعلاقة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والانفعال»[2].

وهكذا، فإن المقولات هي، من ناحية، جملة المفاهيم العامة التي

---

(1) Wein (H.): "Les catégories et le langage", Revue de Métaphysique et de morale, n«33, 1960, p.258.

(2) Aristote: Oragnon, t.1: Catégories.

يتصور الفكر بواسطتها الوجود أو هي الصفات التي يخبر بها الإنسان عن الموجودات؛ وهي، من ناحية أخرى، محمولات متمايزة فيما بينها، إذ لا يمكن رد بعضها إلى بعض، بل ترد إليها جميع المحمولات الأخرى كيفما اختلفت ومهما تعددت؛ وما دامت المقولات بمثابة التصورات المتمايزة التي لا تصور بعدها، فإننا نطرح الأسئلة التالية: كيف سلك «أرسطوطاليس» الطريق إلى مقولاته؟ وما هو المعيار الذي اعتمده في تصنيفها؟ ولماذا اكتفى بعشر منها؟

الحقيقة أن «أرسطوطاليس»، إذا حصر المقولات في عدد معين، فذلك لأنه كان يعتقد أن تعريف الشيء لا يتحقق إلا إذا كانت المقولات المحمولة عليه معدودة، أي كانت الصفات العليا المنسوبة إليه محدودة[1] (من الحد بمعنى التعريف).

أما عن المعيار أو المبدأ الذي أدى إلى اكتشاف المقولات، فإن البعض يرى أنه مبدأ عقلي أو معرفي («إبستيمولوجي»)؛ ذلك أن «أرسطوطاليس» عمد إلى تعداد كل التصورات التي يستعملها الإنسان لتحديد الموضوع ذهنيا كان أم عينيا؛ أما البعض الآخر، فيرى أن المبدأ فيها كينوني («أنطولوجي»)؛ فليست المقولات حسب رأي هؤلاء تحديدات تصورية ذاتية، كما في الموقف السابق، وإنما هي صفات موضوعية قائمة في الوجود ذاته، ومؤسّسة لبنيته الداخلية؛ ويستشهدون على ذلك بالتسمية التي يطلقها عليها «أرسطوطاليس» في عدة مواضع من كتبه وهي «مقولات الوجود» (كاتيغورياي تو أنطوس: *katêgoriai tou ontos*).

وقد يتفق التفسير الأول مع نزعة أرسطوطاليس العقلية في **كتاب المقولات**، والثاني مع نزعته الواقعية في **مقالات ما بعد الطبيعة**؛ ولكننا لن نؤثر أحد الموقفين المتناقضين على الآخر، ولن نسعى في تركيبها فيما بينها كما فعل بعضهم، بل نعتبر أن هذا التركيب أشكل المشاكل التي تتعرض لها

---

(1) Aristote: Oragnon, t.4: Analytiques secondes, 22. 82 b 37-40.

الفلسفة الغربية، إن لم يكن هو جوهر هذه الفلسفة؛ والواقع أن التساؤل الحقيقي عن أصل المقولات يجعلنا نخرج من منطق «أرسطوطاليس» وفلسفته وآثارها في الفكر الغربي إلى البحث في الأسس اللغوية لهذا المنطق ولهذه الفلسفة: ألا تَرِد المقولات في سياق لغوي خاص، سياق لو جردناها منه لأسأنا فهمها وأفسدنا معانيها؟

2. الأصل اللغوي للمقولات

بيَّن لنا مؤرخ الفلسفة الألماني «ترندلنبورغ»[1] *(Trendelenburg)* في دراسة عميقة الكيفية التي نقل بها «أرسطوطاليس» المقولات النحوية إلى الميدان الفلسفي؛ وقد حاول من بعده عالم اللسان الفرنسي «إيميل بينفينيست»[2] *(Emile Benveniste)* أن يوضح في مقالة شهيرة هذا الأصل اللغوي للمقولات.

فالجوهر[3] (أوسيا: *Ousia*) لا يُحمل على شيء، في حين تُحمل عليه جميع صفات الأشياء؛ فهو يقابل إذن الموضوع النحوي أو الفاعل أو المبتدأ.

أما الكيف (بويون: *poion*) والكم (بوسون *poson*) فهما صيغتان قديمتان متلازمتان ومتزاوجتان في اللغة اليونانية كما أنهما تنتميان إلى فئة نحوية تندرج تحتها صفات متضايفة مشتقة من أصول ضميرية متماثلة؛ فاسم الاستفهام والصفة النكرة يبدآن بالأصل «بو» *(po)* نحو بويوس *(poios)* وبوسوس *(posos)*؛ واسم الإشارة بالأصل «تو» *(to)* نحو تويوس *(toios)* وتوسوس *(tosos)*؛ واسم الموصول المعرف الذي يفيد التعجب يبدأ بـ«هو» (*ho*) نحو هويوس *(hoios)* وهوسوس *(hosos)*؛ وأخيرا اسم الموصول غير المعرَّف الذي يبدأ بـ «هوبو» *(hopo)* نحو هوبويوس *(hopoios)* وهوبوسوس *(hoposos)*.

وكذلك العلاقة (بروس تي = *pros ti*)، فيرجع أصلها إلى توفر اللغة

---

(1) Trendelenburg: **Geschichte der Kategorienlehre**, Allemagne, 1848.

(2) Benveniste (E.): **Problèmes de linguistique générale**, Gallimard, 1966.

(3) Aristote: **Organon**, t.1: Catégories, 5; Métaphysique, d 8, 1017 b, 10-26.

اليونانية على المقولة النحوية لصيغة التفضيل، والتي تتكون بزيادة تلحق بأواخر الصفات النعتية كما أن صيغ المضاف والمجرور والمفعول كانت أساسية في اعتبار «العلاقة» مقولة مستقلة.

ويشكل **المكان** (بو = *pou*) **والزمان** (بوتي = *pote*) بدورهما صنفين صرفيين متناظرين تندرج تحتهما ظروف مكانية وزمانية أخرى تنتهي بنفس الحروف «أو» *(ou)* و«أوتي» *(ote)*.

ونلاحظ هنا أن الأمثلة التي يأتي بها «أرسطوطاليس»، وهي: أناكيتاي *(anakeitai)* (= مُمدَّد) وكاطيتاي *(kathêtai)* (= جالس) ليستدل بها على مقولة الوضع كيسطاي *(keisthai)* تعد كلها من الأفعال المتوسطة: ميسوتيس (*mésotês*)، وهي الصيغة الثالثة للأفعال اليونانية إلى جانب الأفعال المعلومة والأفعال المبنية للمجهول؛ وتدل هذه الأفعال المتوسطة على الحالة التي يكون فيها موضوع الفعل هو الفاعل ذاته فهي بمثابة أفعال الهيئة إن صح التعبير.

أما أمثلة «أرسطوطاليس» عن **المِلك**: إيكيين (*ékhein*)، فقد جاءت كلها في صيغة الماضي، وتفيد هذه الصيغة «حصول الفعل» كما أنها تدل في اليونانية على «هيئة الفاعل» التي أدرجها أرسطوطاليس في مقولة «الوضع». ويبدو أن أرسطو جعل من الملك مقولة مستقلة لكون صيغة الماضي التي تعبر عنها تجمع في آن واحد بين معنى «الزمان» ومعنى «الوضع».

ويُستخلص مما تقدم أن الجوهر في اللسان اليوناني يدل على المبتدأ، والكيف والكم على صفتين مشتقتين من الضمائر، والعلاقة على صفة التفضيل، والزمان والمكان على ظرفين متقابلين، والوضع على الفعل المتوسط، والملك على صيغة الماضي، والفعل على صيغة الفعل المعلوم على عكس الانفعال الذي يدل على صيغة الفعل المجهول.

ومما يلاحظ أيضا هو أن الأمثلة التي ذكرها «أرسطوطاليس» لتوضيح مقولاته لم تَرد في صيغة المصدر، وإنما وردت في صيغة الفعل الغائب المفرد، مِما يجعل منها جملا مفيدة تتركب من فعل وفاعل مثال: تيمنيي (*temnei*) (= هو يقطع).

ويزيد في إثبات ما نذهب إليه من تأثير اللغة اليونانية على المقولات أن «أرسطوطاليس» يعبر عن المقولات في مواضع كثيرة من كتبه بكلمة «بتوسييس» (*ptoseis*)[1]؛ ويُطلق هذا اللفظ في النحو اليوناني، وعند «أرسطوطاليس» ذاته، على الحالات الإعرابية (أواخر الكلمات) التي تتخذها اللفظة حسب وظيفتها في الجملة.

وهكذا، يتبين كيف أن «أرسطوطاليس»، في محاولته التمثيل على مقولاته بعبارات لغوية، ذهب إلى اعتبار الفروق الخاصة باللسان اليوناني بمثابة مقولات شاملة للعقل وقائمة في الوجود قياما موضوعيا.

بيد أن «كانط» الذي عالج موضوع المقولات عند «أرسطوطاليس» لم ينتبه إلى أساسها النحوي اللغوي، وزعم في كتابه **نقد العقل الخالص** أنها غير منتظمة، وأنها متغايرة فيما بينها، وأن «أرسطوطاليس» جمعها جمعا سريعا وخلط فيما بينها خلطا كبيرا.

ويتجلى هذا الخلط في نظر «كانط» في كون «أرسطوطاليس» جعل الزمان والمكان والوضع من بين المقولات بينما الزمان والمكان هما في الحقيقة صورتان قبليتان للحساسية؛ أما الوضع فهو الواقع الزماني والمكاني للموضوع الخارجي؛ كما يتجلى هذا الخلط في كونه أورد المقولات في صياغتين مختلفتين: إحداهما صياغة نفسية منطقية تظهر في العبارات التي مثل بها على المقولات؛ والأخرى صياغة ميتافيزيقية ما دام يعتبرها في موضع آخر مقولات للكينونة.

وعليه، فإن «كانط» قرر أن يستنبط المقولات استنباطا من مبدإ الحكم، حيث إنه، على مستوى الحكم، يتم تركيب المعطيات القبلية ومعطيات التجربة الحسية، وتتحقق وحدة هذا التركيب عن طريق تصورات الفهم الخالصة، وتختلف هذه التصورات الأولية باختلاف أشكال التركيب الممكنة أو أشكال العلاقات المنطقية (الكلية الضرورية) بين الموضوعات والمحمولات؛ ولذلك،

---

(1) Aristote: Métaphysique, N 1089 a 5, t.2, p.808.

فإن «كانط» ينطلق من لائحة الأحكام كما هي في المنطق التقليدي، ويستخرج منها لائحة مقولاته التي يعتبرها بمثابة التصورات الخالصة، لأنها تشكل شروط إمكان التجربة.

3. مقولات اللغة العربية

مما لا شك فيه أن العرب فاتهم إدراك العلاقة القائمة بين الأصناف التصورية الواردة عند «أرسطوطاليس» وبين لسانه اليوناني، واعتقدوا أنها تنطبق على اللغات قاطبة، وتقوم في العقل الإنساني؛ لهذا، عملوا على نقلها إلى العربية نقلا يوفي بخصائصها اللغوية عند اليونان، بل أجملوها في أبيات شعرية تعليمية، أبيات كان لا بد أن تكون سطحية ومهلهلة:

زيد الطويل الأسود ابن مالك　　في داره بالأمس كان يتكي
في يده سيف نضاه فانتضى　　فهذه عشر مقولات سوى

فلو أن العرب وعوا الاتصال الوثيق بين لائحة المقولات وبين لائحة الأمثلة اليونانية عليها التي لا مقابل عربي لبعضها، بل لو أن الترجمة العربية للنص الإغريقي تمت على الأقل بلغة سليمة، لتبينوا وجود الفساد في المقولات المذكورة أو، على الأقل، قيمتها النسبية ووضعها الخاص.

فالعبارات اليونانية ذات الفعل المتوسط التي ذكرها «أرسطوطاليس» للتمثيل على مقولة «الوضع» تقابلها في العربية صيغة «فعل» التي تندرج بالنسبة لـ«أرسطوطاليس» تحت مقولة «الفعل»، ثم إن المثال الإغريقي على مقولة «الملك» تقابله في العربية صيغة «فعّل» (بتشديد العين) الشبيهة بالأفعال اليونانية المتوسطة التي تندرج تحت مقولة «الوضع».

هكذا، يتضح من خلال الأمثلة الأرسطية ومقابلاتها العربية أن ما يدخل من الأفعال في مقولة معينة في اللغة اليونانية يدخل في غيرها في اللغة العربية، والعكس بالعكس حتى ولو قبلنا مبدأ المقولات وعددها.

وربما كان هذا الخلط في الترجمة والتصنيف هو الذي دعا العرب إلى ترك التعابير العربية المقابلة للأمثلة اليونانية والاحتفاظ بأسماء المقولات

كتصورات تشمل الأفعال والأسماء والأقوال؛ وبهذا، رفعوا الأعراض اللغوية اليونانية إلى مستوى الكليات العقلية.

وكان الأجدر بهم أن يبحثوا في اللسان العربي عن المقولات التي تقابل المقولات اليونانية، انطلاقا من صيغه التعبيرية، وأن يستدلوا عليها بأمثلة من صميم اللغة العادية في سلامة منطقها الطبيعي؛ ولهذا نسأل هل كان من الممكن استنباط هذه المقولات، وحتى إذا أمكن كيف يتم هذا الاستنباط؟

لكي نجيب على هذا السؤال ينبغي أن نلتزم بمبدأين: نفترض أولا ـ وكما فعل فلاسفة الغرب سابقا ـ أن المقولات صور إخبارية يحدد الفكر بواسطتها الموضوع، ونسلم ثانيا بأن المقولات في جوهرها لسانية وبالتالي نسبية ومختلفة باختلاف اللغات، ذلك لأنه لو افترضنا أن المقولات مظاهر موضوعية قائمة في الوجود، لاستغنينا بالتجربة الواقعية في التحقق بها عن اللغة التي توصلنا إلى المعرفة العلمية؛ ثم لو أننا افترضنا أنها بنيات مقومة للفهم بمجرَّده، لتعطل دور اللغة الذي يكمن في نقل الوجود إلى معان وعلاقات؛ وبالتالي، فأهمية اللغة تقل في الافتراضين معا، بينما الأمر يقتضي أن نعيد للغة الاعتبار لِما تقوم به من تحويل الوجود إلى الفهم وتأويل الفهم إلى الوجود.

ولما كانت المقولات محمولات تُقال عن الأشياء، فلا بد لها أن تلج بنيات لغة معينة وتساير طبيعة صيغها وتراكيبها؛ وما دمنا نسلم بهذا الارتباط بين المقولات واللسان الذي تقال فيه، فلنتساءل عن المقولات التي تختص بها اللغة العربية، وتخصص بها نقلها للوجود؟

اتضح لنا أن اللغة ليست إلا مجموعة من المحمولات، وأن «الفعل» هو الصيغة النحوية التي تعادل «المحمول المنطقي»؛ والظاهر أن التركيب الاسمي يعد تركيبا مشتقا منه؛ كما أن اللغة العربية تتوفر على مقاييس للأفعال تُدعى بـ«أبنية الأفعال» أو «أوزانها»، وهذه الأبنية هي بمثابة القوالب الصرفية التي تُصبُّ فيها المادة الفعلية، بحيث يتشكل معنى هذه المادة بحسب القالب الذي تصاغ فيه.

وقد نظم النحاة العرب هذه الصيغ الحملية، ووضعوا لكل منها صورة مشتقة من الأصل «ف/ع/ل»؛ ويتكون هذا المشتق سواء بزيادة حروف للأصل أو بتشديد أحد حروفه الساكنة؛ وهكذا، فالصيغة «فَعَل» تعبر عن القيام بالفعل، والصيغة «انفعل» عن «تحمُّل الفعل» وصيغة «فاعل وتفاعل» عن تبادل الفعل؛ وتضاف إلى هذه الصيغ أبنية أخرى مثل «افتعل» وتعني التظاهر بالفعل، و«تفعَّل» وتدل على تكثير الفعل و«استفعل» وتعني طلب الفعل.

وعدد هذه المقولات الفعلية محدود تحديدا واقعيا، لا مبدئيا، مما يسمح لنا بمعرفة التمييزات الحملية الأساسية التي انتهى إليها العرب في فترة معينة، وبلغ إدراكهم لها، وتحققت ممارستهم لمضامينها الموضوعية في الوجود؛ وبالإمكان إنشاء أبنية جديدة، طبقا لقواعد الصرف العربي إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك، إذ تكون هذه الأبنية بمثابة استجابة اللغة لتطور الوعي التمييزي والمقولي عند العرب.

ولننظر، كمثال على ذلك، في المادة «ق/س/م» التي لو نطقنا كل حرف منها مفتوحا لاكتسبت معنى «جزَّأ أو فرق»؛ فإذا وصغنا المشتقات المقابلة للثالوثين من الأوزان اللذين ذكرناهما سابقا، فإننا نحصل بالنسبة للثالوث الأول على:

- قسم
- انقسم
- تقاسم

ونحصل بالنسبة للثالوث الثاني على:

- اقتسم
- تقسم
- استقسم

وليس من الضروري أن نشتق من الأصل كل الصيغ الممكنة، بناء على الأوزان المستعملة، ما دامت الحاجة لم تدع إلى ذلك؛ وقد استعملت هذه

الصيغ على أطوار بمرور الزمن، ونعتقد أن الفلسفة العربية الحقة سوف تشهد ميلادها إذا نحن بحثنا في التركيبات الممكنة من هذه الأبنية الأصلية، وأبرزنا العلاقات الجدلية العميقة والفكرية الأصيلة التي تقوم بينها.

ولنعد إلى التركيبتين الثالوثيتين اللتين ذكرناهما، ونعتمد تصنيف المقولات الغربية («أرسطوطاليس» و«كانط») حتى نتمكن من إبراز أوجه المقارنة بين النسقين من المقولات: العربي والغربي.

فعندنا بالنسبة للثالوث الأول المقولات العربية:

- الفعل
- الانفعال
- التفاعل

التي هي «مقولات الفعل» في العربية.

وعندنا المقولات الأرسطية:

- الفعل
- الانفعال
- الوضع

التي هي «مقولات الوجود» عند «أرسطوطاليس».

وعندنا أخيراً المقولات الكانطية:

- التضمن والدوام
- العلية والارتباط
- التبادل

وهذه «مقولات الفهم» عند «كانط».

متى قارنا بين الأصناف الثلاثة من المقولات، اتضح لنا أن الوزن العربي «فعل» يقابل مقولة «الفعل» الأرسطية، هذه المقولة التي يتصف بها الفاعل أو الجوهر عند «أرسطوطاليس».

أما مقولة «الانفعال» التي توجد كصيغة عربية وكمقولة أرسطية في ارتباط

وثيق مع مقولة «الفعل»، فتندرج في النسق الكانطي تحت تصور «العلية والارتباط»؛ ويقول كانط، بهذا الصدد، جامعا بين معنيي «الفعل» و«الانفعال»: «من الممكن أن نضيف إلى مقولة العلية محمولات القوة والفعل والانفعال»[1].

أما المقولة الثالثة، أي مقولة «التفاعل» التي تنتج في التصنيف العربي كما في النسق الكانطي عن تركيب معنيي «الفعل» و«الانفعال»، فتتضمن هي بدورها مقولة «الوضع» عند «أرسطوطاليس»، ذلك أن هذه المقولة تعبر عنها الأفعال المتوسطة؛ وهذه الأفعال كما نعلم تصف الحالات التي يكون فيها موضوع الفعل هو الفاعل ذاته أي الحالات التي يكون فيها الفاعل مفعولا في نفس الوقت؛ وليس ذا أهمية كبرى أن يكون تبادل الفعل قائما بين جوهرين متميزين كما عند «كانط أو قائما في جوهر واحد كما عند «أرسطوطاليس»، إنما الذي يهم هنا مفهوم التفاعل من حيث هو كذلك؛ وهذا المعنى بالضبط هو الذي يؤديه الوزن العربي «تفاعل» بغض النظر عن عدد الأطراف التي يحصل بينها هذا التفاعل؛ أما عن الأطراف المتفاعلة أو المترابطة في حد ذاتها، فبعضها يتصل بمقولة الفعل والبعض الآخر يتعلق بمقولة الانفعال، وبمعنى آخر التفاعل هو في نفس الوقت فعل وانفعال.

أما الفئة الثانية من الأبنية الفعلية فلا تخلو من أوجه للمقارنة بينها وبين بعض المقولات الأرسطية والكانطية، وخاصة مقولات الجهة عند «كانط»، حيث إن المقولات العربية تدل على بعض جهات الفعل بالإضافة إلى كونها تنطوي على معان متقابلة ومترابطة فيما بينها.

■ نختتم هذا العرض مذكرين بأن المقولات ليست منطقية، ولا وجودية، وإنما هي لغوية، وأن كل لغة ل ابد أن تكون لها مقولات خاصة تحلل عن طريقها الوجود، وتنقل من خلالها الفكر، وتتناقله بين الناطقين بها.

فهل آن لنا ـ نحن العرب ـ أن نعي هذا الارتباط القائم بين الوجود

---

(1) Kant (E.): Critique de la raison pure, Trad. Tremesaygnes et Pacaud, PUF. p.95.

واللغة، فنسارع إلى استنباط الفكر «الفلسفي» الذي يكمن وراء صيغ لساننا وتراكيبه العربية كما استنبطت اليونانية والألمانية على حد تعبير «هيدجر» فلسفتهما العميقة[1]. فما دام التفكير الفلسفي يستمد طبيعته أو، على الأقل، عمقه من الأصول اللغوية، وما دامت هذه الأصول تختلف باختلاف مقومات كل لسان، فلم يعد إمكان «التفلسف» منحصرا في الألسن التي استطاعت تاريخيا أن تعي قدرتها التفكيرية، وأن تثبت لنفسها رؤية فلسفية خاصة بها اعتنقها الفكر العالمي، بل إن إمكان «التفلسف» يفرض نفسه كلما توفرت شروط التداول الضرورية لكل لغة، أيا كانت درجةُ تماثل اللغات التي لم تحقق فلسفاتها، أو درجة تفاضلها مع تلك التي انكشفت انكشافا فكريا[2]؛ ولا داعي لتفصيل هذه الشروط، لأن ذلك يقتضي أن نتخذ لغة معيارا، بل قانونا لغيرها، وبالتالي أن نفضل إحداها ونستتبع الأخرى؛ لذا، نكتفي بالإشارة إلى أن أحوال التداول هذه تكون متوفرة عندما تستكمل اللغة وحدتها وتتأصل حركتها؛ وخير دليل على اكتمالها وتأصلها إجماع الناس عليها وفيها.

---

(1) Heidegger (M.): **Introduction à la métaphysique**, trad. G. kahn, Gallimard, 1967, p.226.

(2) كلما اتسع احتكاكي بالألسن، حديثها (الفرنسية والألمانية والانجليزية) وقديمها (اليونانية واللاتينية)، واشتد اهتمامي بفلسفة اللغة، ازداد إدراكي أن من مساوئ الاكتفاء بلسان واحد مع الضرب على الألسن الأخرى أن يقع الناطق باللسان الواحد في الجهل بالمزايا التبليغية للسانه نفسه، بينما تناظر اللغات في ذهن ذوي الألسن المتعددة، يغني لديهم لغة بأخرى، ويزيدهم اعتبارا متبصرا ومتفتحا للغتهم الخاصة، ويرفع عنهم مخاطر التعصب العرقي والتعثر الفكري.

أسطورة الفلسفة الخالصة[1]

1. الفلسفة الخالصة والتطابق

نقصد بـ«الفلسفة الخالصة» المفهوم المثالي والشائع للفلسفة، هذا المفهوم الذي يجعل منها معرفة تتصف بخصائص عقلية محددة؛ فلنبسط الآن الكلام في هذه الخصائص.

1.1. خصائص الفلسفة الخالصة

1.1.1. الافتراض الوجودي وتصوير المفاهيم (أو التصورات)؛ المراد بـ«التصوير» إنشاء المفاهيم مع تقرير **استقلالها عن اللغة** التي أنشئت بها، وذلك بأحد الوجهين:

ـ أولهما استقلالها عن اللغة من حيث هي **كذلك**، فتكون هذه المفاهيم بمنزلة تصورات **معنوية** غير لفظية.

ـ والثاني استقلالها عن اللغة من حيث هي **لغة خاصة**، فتكون بمنزلة تصورات **كلية** غير جزئية.

وسواء كانت هذه المفاهيم ـ أو، بالاصطلاح القديم، «التصورات» ـ معنوية أو كلية، فإن مقتضى الاستقلال في حقها أن تكون متصفة بـ«الوجود»

---

(1) الأصل في هذا الفصل عرض شارك به د. طه عبد الرحمن ضمن ندوة نظمتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدارالبيضاء بتنسيق مع الكوليج الدولي للفلسفة بباريس؛ ونشرت تحت عنوان: **«العقل ومسألة الحدود»**، الدارالبيضاء: منشورات الفنك، الطبعة الأولى 1997، ص.81 ـ 102 (ر.م.).

اتصاف الأعيان الخارجية به؛ وقد يكون هذا الوجود المنسوب إلى المفاهيم وجوداً موضوعيا أو وجودا ذهنيا.

فإن نُسب إلى المفهوم **الوجود الموضوعي**، قِيس إدراكه على إدراك الأشياء المرئية، فتصير الصورة المرئية هي الوسيلة التي يتخذها المدِرك (بكسر الراء) لاستثمار هذا المفهوم، ويصير عقله بمنزلة العين التي تدرك صورته المعنوية أو الكلية، فيستعير المدرِك لها مصطلحاته من الحقل الدلالي لألفاظ الرؤية الحسية مثل «النظر» و«التأمل» و«عين العقل» و«نور العقل» و«عين البصيرة» و«نور البصيرة»؛ واعتبِر ذلك بحال «نظرية المثل» عند أفلاطون، و«نظرية الصور المنطقية» عند فريجه.

أما إذا نسب إلى المفهوم **الوجودُ الذهني**، قيس إدراكه على إدراك الأشياء الرمزية، فتصير **الصورة الرمزية** هي الوسيلة التي يتخذها المدرِك لاستثمار هذا المفهوم، ويصير نطقه له بمنزلة القلم الذي ينقش صورته المعنوية أو الكلية؛ واعتبِر ذلك بحال «اللغة الكلية» عند ليبنتس و«اللغة المثالية» عند الذريين والوضعيين؛ واعتبارا لمبدإ «الوجود» (أو، إن شئت قلت، مبدإ «الكينونة») الذي ينبني عليه المفهوم بالمعنى الذي سبق، أطلق المتقدمون على المفهوم اسم «التصور».

2.1.1. الافتراض المعرفي وتحقيق القضايا (أو التصديقات)، *(présupposé épistémologique ou adéquation des propositions)*؛ المراد بـ«التحقيق» تأليف المفاهيم بعضها مع بعض مع تقرير **صدقها أو كذبها** بأحد الوجهين: إما بوجه صوري أو بوجه مادي؛ وسواء كانت القضية الحاصلة بهذا التأليف صادقة صدقا صوريا أو صدقا ماديا، فإن مقتضى الصدق في شأنها هي أن تكون مطابِقة لما في «العالم»؛ ومعروف أن العالم هو الوجود المحيط بكل شيء، صوريا كان أو ماديا، وبيّن أن مطابقة القضية للعالم هي الإخبار عن حالة من أحواله على الوجه التي هي عليه فيه؛ وفي المقابل إن مقتضى الكذب في شأن القضية هي أن تكون غير مطابقة لما في العالم؛ وواضح أن عدم مطابقة القضية للعالم هي الإخبار عن حالة من أحواله على خلاف الوجه

التي هي عليه فيه؛ واعتبارا لمبدإ «المطابقة» هذا، أُطلق على القضية مصطلح «التصديق».

ومتى قامت القضايا بشرط المطابقة، فإنها تُعدُّ حقائق فلسفية؛ وبهذا، تكون الحقيقة في المنظور الفلسفي الخالص هي **الصدق التصديقي**؛ ويقتضي طلبها التوسل بمعيار الموضوعية الصرف، حتى تُحصّل هذه الحقيقة أوصاف «الثبات» و«اليقين» و«الضرورة»؛ إذ لا معرفة خالصة إلا بالحقائق الثابتة واليقينية والضرورية؛ واعتبِر ذلك بحال نظرية الأفكار الواضحة والمتميزة عند «ديكارت».

3.1.1. الافتراض المنطقي وتنسيق الأدلة (أو الترتيبات)، *(présupposé logique ou la systématisation des preuves)*؛ المراد بـ«التنسيق» هو نظم القضايا بعضها مع بعض مع تقرير لزوم بعضها من بعض؛ ومقتضى اللزوم أن يمتنع تصور انفكاك هذه القضايا بعضها عن بعض باعتبارين: أحدهما تأسيسي، والثاني تنتيجي؛ أما **الاعتبار التأسيسي**، فيقضي بتخيُّر بعض التصديقات، وتقديمها على الباقي بوصفها تتحقق بالخصائص الثلاث التالية:

أ ـ أنها بدهية أو قل ضرورية، بمعنى أنها لا تحتاج إلى نظر.

ب ـ أنها أولية أو قل أصلية، بمعنى أنها لا تفتقر إلى سند.

ج ـ أنها ذاتية أو قل يقينية، بمعنى أنها لا تحتاج إلى إثبات.

وقد ينقسم هذا التأسيس من حيث مصدره إلى قسمين: أحدهما **داخلي**، فتكون الحقائق المؤسِّسة (بكسر السين الأولى المشددة) مستمدة من الوجود الذهني مثل «الأنا الفكري» عند ديكارت؛ والثاني **خارجي**، فتكون هذه الحقائق مستمدة من الوجود «الموضوعي» مثل مبدإ اللامشروط عند كانط؛ كما قد ينقسم التأسيس من حيث طبيعته إلى قسمين: أحدهما، **أفقي**، فتكون الحقائق المؤسِّسة بمنزلة القواعد التي يُرفع (بضم الياء) عليها بناء التصديقات الأخرى، مثل المبدإ اللافتراضي عند أفلاطون؛ والثاني **رأسي**، فتكون هذه الحقائق بمنزلة المقدمات الأولى التي يتفرع منها الباقي.

وأما اعتبار **التنتيج**، فيقضي بأن نُعيّن الصور الاستدلالية الصحيحة التي تُمكّن من توليد التصديقات بعضها من بعض، بحيث تتحقق المجموعة المتولدة منها بالأوصاف الثلاثة الآتية:

أ ـ أنها **متكاملة**، إذ تشكل كلا تاما، بمعنى أنها وجوه جامعة لكل العناصر الضرورية.

ب ـ أنها **مترابطة**، إذ تصل بين عناصرها وأجزائها وصلا، بحيث إذا لحق أي عنصر أو جزء تغيُّر في رتبته، تداعت العناصر أو الأجزاء الأخرى لهذا التغيير.

ج ـ أنها **متوافقة**، إذا تحقق اجتماع صدق عناصرها وتظافرُ صحة أجزائها.

وقد ينقسم هذا التنتيج باعتبار طريقته إلى قسمين: أحدهما **طريقة بناء المدينة**، فتكون الحقائق المتولدة مترابطة فيما بينها ترابطا لا يمنع من دخول عناصر مستقلة بينها كما تترابط المنشآت في المدينة الواحدة مع إمكان استحداث مرافق أخرى بينها، وأوضح مثال على ذلك **جمهورية** أفلاطون **وتأملات** ديكارت؛ والثاني **طريقة بناء العمارة**، فتكون الحقائق المتولدة راكبا بعضها على بعض بحيث لا إمكان لانفصال أي جزء عن الباقي كما تركب طبقات العمارة الواحدة بعضها على بعض، وتتعلق أجزاء كل طبقة بعضها ببعض؛ وأفضل مثال على ذلك، **أخلاقيات** «سبينوزا» **ونقديات** «كانط» **وظاهريات** «هيجل».

ومتى قام نظم التصديقات بشرطي التأسيس والتنتيج، فإنها تتخذ شكل «البنية الكبرى الواحدة» التي يُصطلح عليها باسم «**النسق**»؛ ويكون النسق في الفلسفة الخالصة على ضربين: أحدهما **النسق العرْضي** (بتسكين الراء)، وله وظيفة تنظيمية؛ إذ يختص ببسط قضايا النظرية الفلسفية في ترتيب بعضها على بعض كما هو شأن النقديات الكانطية؛ والثاني، **النسق التحصيلي**، وله وظيفة تكميلية؛ إذ يجعل تفرع هذه القضايا الفلسفية بعضها من بعض وسيلة لحصول المعرفة؛ إذ لا معرفة خالصة إلا بالتنسيق كما هو شأن الظاهريات الهيجلية.

واعتبارا لمبدإ «التنسيق» هذا، أُطلق على التدليل اسم «الترتيب».

وهكذا، يتبين **أن الفلسفة الخالصة عبارة عن الفلسفة التي تقرر أن التصورات موجودات، معنوية كانت أو كلية، وأن التصديقات حقائق، صورية كانت أو مادية، وأن الترتيبات أنساق، عرْضية كانت أو تحصيلية.** وليس يخفى أن أسلوب التصوير المفهومي والتحقيق التصديقي والتنسيق التدليلي قد طغى على الكتابة الفلسفية منذ عهد الإغريق إلى مطلع هذا القرن؛ فلا نكاد نجد فيلسوفا ذا بال إلا واتبع هذا الأسلوب الخالص، إن كلا أو جزءا؛ فإن كان اتباعه كليا، فلا تصوير عنده إلا مع الوجود، ولا تصديق إلا مع التحقيق، ولا تدليل إلا مع التنسيق؛ وإن كان اتباعه جزئيا، فإن فاته تنسيق التدليل، لم يفته التحقيق التصديقي، وإن فاته التحقيق التصديقي، لم يفته التصوير المفهومي.

وإذ قد عرفنا أن مقومات الخلوص في الفلسفة ثلاث: **الوجود في المفهوم، والحقيقة في القضية، والنسق في الدليل،** فإننا نحتاج الآن إلى بيان الأسباب التي حملت الفيلسوف عبر القرون المتتالية على طلبها من غير فتور، بحيث لا يرضيه التصور إلا موجودا، ولا القضية إلا محققة، ولا الدليل إلا منسقا.

2.1. أسباب الخلوص الفلسفي

من المعلوم أن الفلسفة ظلت منذ نشأتها في القرن السادس قبل الميلاد إلى نهاية القرن الثامن عشر بعده مشتملة على جميع المعارف، نظرية كانت أو عملية، بحيث لم تتمكن مسألة التمييز بين الاشتغال بالفلسفة وممارسة العلم أن تفرض نفسها إلا بعد أن عمل الفكر الكانطي على إنزال الفلسفة منزلة **نظرية في المعرفة** تقوم بتأسيس العلوم؛ فحينئذ، شرعت هذه الحقول المعرفية في الانفصال عن الفلسفة واحدا واحدا إلا علماً واحداً، فقد ظل يلازمها إلى غاية وقتنا هذا، فما هو هذا العلم؟ وما السر في هذه الملازمة؟ وما هي آثارها في التشكيل الخالص للفلسفة؟

1.2.1. المنطق ومبدأ عدم التناقض: ليس يخفى أن هذا العلم الملازم للفلسفة هو «المنطق» بوصفه «المبحث الذي يختص بالنظر في قوانين العقل من جهة تسديده للصواب وصرفه عن الخطإ في استدلالاته»، كما لا يخفى أن الاعتقاد ساد بين المشتغلين بالفلسفة بكون المناهج المنطقية تنزل أشرف مراتب العقلانية، إن لم تكن تنزل جميع مراتبها؛ أليس المنطق هو الذي ينظر فيما يميز الإنسان عن الحيوان ويرفعه إلى أفق الكمال الإنساني!

ولما كانت الفلسفة قد قصدت منذ نشأتها أن تتحدد بكونها معرفة عقلية، فقد صِير إلى الاعتقاد بأنه لا محيد للفيلسوف من اتخاذ هذه الوسيلة التي تتولى تمحيص الأبنية الاستدلالية وتشتهر بالإيصال إلى أوج العقلانية، فلنسم هذا الاعتقاد الذي يقرن بين المنطق والعقلانية باسم «**المعتقد العام**».

ثم لما كان المنطق **علما وآلة** للعلوم معا، فقد صارت حاجة الفيلسوف إليه مزدوجة، فيحتاج إليه احتياجه للعلوم الأخرى، إما بقصد الاقتباس أو بقصد التأسيس، كما يحتاج إليه احتياج هذه العلوم إليه، بقصد انتهاج مسالكه في هذا الاقتباس أو هذا التأسيس.

ويستوي في هذا الاحتياج متقدمو الفلاسفة ومتأخروهم؛ فقد اتخذ القدماء «منطق أرسطوطاليس» أداة بوصفه **يوصل إلى اليقين**، وغلب عليهم اعتماده في إقامة الأدلة الفلسفية باعتبارها أوْلى من غيرها بهذا اليقين، لأن موضوعها عندهم **أشرف** الموضوعات؛ كما اتخذ المحدثون «المنطق الرمزي» وسيلة بوصفه يُمكّن من **التحليل**، وغلب عليهم الاستناد إليه في النظر في الإشكالات الفلسفية باعتبارها أحق من غيرها بهذا التحليل، لأن موضوعها عندهم **أغمض** الموضوعات.

وإذا ظهر أن الملازمة بين الفلسفة والمنطق راجعة إلى «طلب اليقين» في المنطق القديم و«طلب التحليل» في المنطق الحديث، فكيف أدت هذه الملازمة إلى القول بالأركان الثلاثة: «الوجود» و«الحقيقة» و«النسق»؟

واضح أن السبب في هذا القول لا يمكن أن يتعلق إلا بما يشترك فيه

هذان الصنفان المنطقيان من الأصول: «اليقين» والتحليل»؛ ولا أصول أكثر تحقيقا لهذا الاشتراك بينهما من المبادئ التي تواترت الأدلة على إثبات رسوخها في العقل الإنساني، وهي القوانين المشهورة الثلاثة: «مبدأ الهوية» و«مبدأ عدم التناقض» و«مبدأ الثالث المرفوع».

وما أطبق المناطقة من الجانبين على شيء مثل إطباقهم على مكانة «مبدإ عدم التناقض»، التي لا يضاهيه فيها مبدأ آخر، ولنسمه اختصارا «مبدأ الاتساق» *(Principe de consistence)*؛ فقد جعله صاحب المنطق القديم، «أرسطوطاليس»، أول المبادئ وأعرقها وأرسخها، واستخدم في بيانه له ـ لتعذر البرهان المباشر عليه ـ شواهد من حالات الإخلال بمبدإ الهوية والإخلال بمبدإ الثالث المرفوع كما لو كان قاصدا بذلك رد المبدأين إليه.

كما جعله أصحاب المنطق الحديث أحفظ المبادئ المنطقية لبنيان المعرفة، ونظروا طويلا في أحد القوانين المتفرعة عليه، وهو ما يعرف بمبدإ «لزوم كل شيء من الكذب»، والذي يقرر أن التناقض ينتشر انتشارا، بمعنى أنه إذا وقع التناقض في جزء من النسق، فلا محالة أنه يسري في كليته، فيتهافت تهافتا.

ومتى علمنا أن مبدأ عدم التناقض كان يعد عند قدماء المناطقة أسبق المبادئ المنطقية، ويعد أحفظها عند محدثيهم، اتضح أن طلب اليقين عند الفلاسفة المتقدمين في توسلهم بالمنطق الأرسطي، وطلب التحليل عند المتأخرين منهم في توسلهم بالمنطق الرمزي سوف يحددهما مبدأ عدم التناقض أكثر من غيره؛ إذ لا يقين إلا مع الاتساق، ولا تحليل إلا مع الاتساق، فنصطلح على تسمية هذا المنطق الذي يقوم على مبدإ عدم التناقض باسم «المنطق الاتساقي» *(logique consistante)*.

يترتب على هذا أن المعتقد العام الذي أتينا على ذكره، والذي يجعل العقلانية قائمة أساسا في الاشتغال بالأداة المنطقية يتفرع منه «معتقد خاص» يقرر أن تحصيل هذه العقلانية يتحقق بالتزام مبدإ عدم التناقض؛ وتوضيح ذلك أنه، لما كان الاتساق أسبق ترتيبا وأحفظ تحصيلا، لزم أن يكون أدلَّ من غيره

على العقلانية، بحيث يصير هو المعيار الأنسب والأصح للبتّ بصدد السلامة العقلية للقول؛ وحينئذ، يكون القول الموافق له معقولا ومقبولا، ويكون صاحبه عاقلا وعالما؛ وعلى العكس، يكون القول المخالف له غير معقول ولا مقبول، ويكون صاحبه جاهلا أو مخبولا؛ أو، بإيجاز، إن المعتقد العام الجامع بين المنطق والعقلانية لا يتم إلا متى انضاف إليه المعتقد الخاص الجامع بين العقلانية والاتساق.

ويلزم عن هذا، في نهاية المطاف، أن مبدأ عدم التناقض هو السبب الذي حمل طالبي اليقين والتحليل من الفلاسفة على اعتبار المفاهيم موجودات والقضايا حقائق والأدلة أنساقا؛ فلنوضح إذن كيف أن هذا المبدأ أوجب إثبات الوجود للمفهوم من دون نقيضه (أي «العدم»)، وكيف أنه أوجب الحقيقة للقضية من دون نقيضها (أي «الاشتباه»)، وكيف أنه أوجب إقرار النسق للدليل من دون نقيضه (أي «القصص»).

2.2.1. آثار مبدأ عدم التناقض

أ ـ إيجاب الوجود للمفهوم: لما كانت المفاهيم **صفات** *(prédicats)* معلومة، وكان التناقض في الصفة يلغيها من وجهة المنطق الاتساقي، فإن المفاهيم التي تقع في التناقض لا تكون صفات.

فلو قال القائل «الدائرة المربعة»، فإن المنطق الاتساقي يقضي بأنه، لما كان التدوير مناقضا للتربيع، فإن حصول التناقض في هذا المفهوم يؤدي إلى رفع الخاصية الوصفية عنه، لانتفاء إمكان تعقله.

ومتى كان التناقض ينفي خاصية الوصف عن المفهوم المتناقض، نزل المفهوم المتناقض منزلة العدم، فتصح التسوية بين «التناقض» و«العدم» على مستوى المفهوم، وتخرج كل المعدومات من المفهومات.

ولا ينفع المعترض أن يقول: «إن الممكن معدوم، مع أنه لا أحد ينازع في وصفه المفهومي»؛ ذلك لأن الفلسفة الخالصة لا تعده معدوما إلا عدما خارجيا، وتقر له بالوجود الذهني؛ وقد تذهب في هذا الإقرار إلى حد

افتراض عالم لا يقل وجودا عن العالم الخارجي إن لم يَفُقه في معنى الوجود تقيم فيه هذه الممكنات من «المثل» و«المعاني» و«الصور» و«الكليات» كما هو معلوم.

وإذا ثبت أن المتناقض المفهومي لا صفة له، وأن ما لا صفة له معدوم، لزم أن تنحصر الصفات في الموجودات، وأن لا يدخل في المفهومات إلا ما كان غير متناقض، فيكون اتساق المفهوم مساويا لوجوده.

ب ـ **إيجاب الحقيقة للقضية**: لما كانت القضايا **أحكاما** *(jugements)* معلومة، وكان التناقض في الحكم يلغيه بحسب المنطق الاتساقي، فإن القضايا التي تقع في التناقض، بسبب ذكر المعدومات فيها إن في محل الموضوع أو في محل المحمول منها، لا تكون أحكاما؛ وتوضيح ذلك أن الذي يجعل القضية محتملة للصدق والكذب هو تعلقها بالدلالة الوجودية للمفاهيم التي تتركب منها؛ فإن حصلت هذه الدلالة وقامت بشرط المطابقة الذي تقتضيه، صدقت وصارت حقيقة من الحقائق؛ وإن فاتها هذا الشرط، كذبت وصارت باطلا؛ أما إذا فقدت هذه الدلالة الوجودية، فقد تعذّر الحكم عليها بهذه القيمة أو بتلك؛ فلنسم الخلو عن القيمة التصديقية باسم «**الهُجر**» (بضم الهاء).

ومتى كان التناقض ينفي خاصية الحكم عن القضية المتناقضة، نزلت هذه القضية منزلة «شبهة» محض، فيتكافأ «التناقض» و«الاشتباه» على مستوى القضية في سياق المنطق الاتساقي.

وإذا ثبت أن المتناقض التصديقي *(propositionnel)* لا حكم فيه، وأن ما لا حكم فيه مشتبه، لزم أن تنحصر ذوات الأحكام في المتحققات، وأن لا يدخل في التصديقات إلا ما كان غير متناقض، فيكون اتساق القضية مساويا لتحققها.

ج ـ **إيجاب النسق للدليل**: لما كانت الأدلة **نظوما** *(structuration)* معلومة، وكان التناقض في النظم يلغيه بحسب المنطق الاتساقي، فإن الأدلة التي تقع في التناقض، لا تكون نظوما، فلا تتسق؛ وتوضيح ذلك أن ما يجعل

الدليل يقبل الاتساق الذي يزوده بـ«الانغلاق» *(clôture)* المطلوب هو تعلقه بالدلالة اللزومية للقضايا التي تدخل في تركيبه؛ فإن حصَّل (بتشديد الصاد) هذه الدلالة وقام بشرطها، صح وكان برهانا؛ وإن فاته هذا الشرط، فسد وكان غلطا؛ أما إذا خلا عن هذه الدلالة اللزومية بأن أنتج الصدق والكذب معا، فقد انفتح فيه باب استنتاج أي شيء؛ فلنسم الخلو عن اللزوم باسم «**الهذْر**» (بفتح الهاء وتسكين الذال).

ومتى كان التناقض ينفي عن الدليل خاصية اللزوم، نزل الدليل المتناقض منزلة «القصص» المحض، فيتكافأ «التناقض» و«القصص» على مستوى الدليل في إطار المنطق الاتساقي.

وإذا ثبت أن التناقض الدليلي لا نظم فيه، وأن ما لا نظم فيه إن هو إلا قصص، لزم أن ينحصر النظم في ذوات التنسيق، وأن لا يدخل في الأدلة إلا ما كان غير متناقض، فيكون اتساق الدليل مساويا لتنسيقه.

وحاصل القول في هذا المقام أن المقدمات الثلاث للفلسفة الخالصة وهي «الوجود التصوري» و«التحقيق التصديقي» و«التنسيق الاستدلالي» أثر من آثار التوسل بالمنطق الاتساقي في الاشتغال بالإشكالات الفلسفية، طلبا لليقين أو طلبا للتحليل، بناء على التسليم بأفضلية المنهج المنطقي على غيره من المناهج العلمية (المعتقد العام) وبأفضلية مبدإ عدم التناقض على غيره من المبادئ المنطقية (المعتقد الخاص)؛ ويظهر الأثر المنطقي في الوجود التصوري بالجمع بين الصفة والاتساق، وفي التحقيق التصديقي بالجمع بين الحكم والاتساق، ثم في التنسيق الاستدلالي بالجمع بين النظم والاتساق؛ وعلى هذا، يكون مبدأ عدم التناقض هو الأصل في توجُّهات الفلسفة الخالصة الثلاثة: «التوجه الوجودي» و«التوجه التحقيقي» و«التوجه التنسيقي»؛ فلنصطلح على هذه الفلسفة باسم «**فلسفة التطابق**» أو «**الفلسفة التطابقية**»، لأن الوجود فيها عبارة عن «تطابق المفهوم» والتحقيق عبارة عن «تطابق التصديق» والتنسيق عبارة عن «تطابق الدليل».

بعد أن فرغنا من الكلام في الطرف الأول من هذا البحث وهو:

«الخصائص العامة للفلسفة الخالصة»، ووضحنا كيف أنها تنشأ عن تقليد المنطق الاتساقي، بل تقلُّده، ننعطف على الطرف الثاني منه، فنتشتغل بتقويم هذه الفلسفة ببيان كيف أن العقلانية التي تدعي تحصيلها في هذا التقليد، بل هذا التقلّد، انقلبت عليها بـ«اللاعقلانية»، ونحتاج في ذلك إلى اتباع الخطوات الثلاث الآتية:

أ ـ إبطال أصناف الجمع الثلاثة التي كانت سببا في الخصائص الوجودية والتحقيقية والتنسيقية للفلسفة الخالصة.

ب ـ إبطال المعتقد الخاص *Dogme particulier* الذي ينبني على الوصل بين العقلانية والاتساق.

د ـ إبطال المعتقد العام *Dogme général* الذي ينبني على الربط بين العقلانية والمنطق.

2. سمات الفلسفة التطابقية[1]

1.2. إبطال الفلسفة الخالصة

1.1.2. إبطال الجمع بين الصفة والاتساق: لقد بينا أن الفلسفة الخالصة وقعت في إسناد الوجود إلى المفهومات بسبب اعتقادها أن الصفة لا تقوم إلا مع الاتساق، لكن هذا باطل، إذ الصفة منفكة عن الاتساق؛ وبيان بطلانه أن الصفة المتناقضة **تحافظ على الفائدة**، ذلك أن الصفة المتناقضة قد تنحل إلى أجزاء مفيدة؛ فعلى سبيل المثال، مفهوم «الدائرة المربعة» يفيد في المرتبة الأولى للتحليل الدلالي معاني ثلاثة: «التدوير» و«التربيع» و«اجتماع التدوير والتربيع»، كما يفيد في المراتب التي دونها جميع المعاني المتفرعة من الثلاثة الأولى.

وإذا ظهر أن الصفة منها المتسق والمتناقض، وأن ما تناقض منها لا ترتفع عنه الفائدة، ولا يلغو، تبيَّن أن الوجود الذي اقترن معناه بمعنى «عدم

(1) اللفظ الأجنبي الذي يقابله هو: identitaire.

التناقض» على مستوى المفهوم في سياق المنطق التطابقي، ليس شرطا في تحصيل الخاصية الوصفية المحددة للتصور.

ونخلص إلى القول بأن المفهوم، على خلاف ما ترى الفلسفة الخالصة، لا يحتاج، بالضرورة، إلى السند الوجودي؛ وهكذا، فإن المفهوم قد يصف، ولا وجود له؛ وقد يتناقض، ولا لغو فيه (بمعنى «الخلو عن الفائدة»).

2.1.2. إبطال الجمع بين الحكم والاتساق: لقد وضحنا أن الفلسفة الخالصة وقعت في إسناد التحقق إلى التصديقات بسبب ما تعتقد من كون الحكم لا يقوم إلا مع الاتساق، لكن هذا باطل، إذ الحكم منفك عن الاتساق؛ وبيان بطلانه أن الحكم المتناقض قد يحافظ على القيمة التصديقية، ذلك أن تأليف التصور المتناقض مع غيره من التصورات قد تنتج منه أقوال تحتمل الصدق والكذب، فقولنا «الدائرة المربعة مربعة» أو «الدائرة المربعة معدومة» صادقة، بينما قولنا أن «الدائرة المربعة غير مربعة» كاذب.

وإذا ظهر أن الحكم منه المتسق والمتناقض، وأن ما تناقض منه لا ترتفع عنه القيمة التصديقية، تبين أن التحقيق الذي اقترن معناه بمعنى عدم التناقض على مستوى القضية في سياق المنطق الاتساقي ليس شرطا في تحصيل الخاصية الحُكمية (بضم الحاء) المحدَّدة للتصديق.

ونخلص إلى القول بأن القضية، على خلاف ما ترى الفلسفة الخالصة، لا تحتاج إلى السند التحقيقي؛ وهكذا، فإن القضية قد تحكم، ولا تحقُّق لها؛ وقد تتناقض ولا هُجر فيها (بمعنى «الخلو عن القيمة التصديقية»).

3.1.2. إبطال الجمع بين النظم والاتساق: لقد رأينا أن الفلسفة الخالصة وقعت في إسناد الترتيب إلى الأدلة بسبب ما تعتقد من كون النظم لا يقوم إلا مع الاتساق؛ ولكن هذا باطل، إذ النظم منفك عن الاتساق، وبيان بطلانه أن النظم المتناقض قد يحافظ على القيمة الاستدلالية، ذلك أن تأليف القضية المتناقضة مع غيرها من القضايا، قد تنتج منه استدلالات تقبل الصحة

والفساد، كقولنا: «هذا دائر مربع وكل مربع متساوي الأضلاع، فهذا متساوي الأضلاع» استدلال صحيح، بينما قولنا: «هذا دائر مربع، وكل دائر متساوي الأقطار، فهذا غير متساوي الأقطار» استدلال فاسد.

وإذا ظهر أن النظم منه المتسق والمتناقض، وأن ما تناقض منه لا ترتفع عنه القيمة الاستدلالية، تبين أن النسق الذي اقترن معناه بمعنى عدم التناقض على مستوى الدليل في سياق المنطق الاتساقي ليس شرطا في تحصيل الخاصية النظمية المحددة للدليل.

ونخلص إلى القول بأن الدليل، على خلاف ما ترى الفلسفة الخالصة، لا يحتاج إلى السند الترتيبي (بمعنييه التأسيسي والتنسيقي)؛ وهكذا، فإن الدليل قد ينتظم، ولا تنسيق فيه؛ وقد يتناقض، ولا هذْر فيه (بمعنى «الخلو عن اللزوم»).

2.2. إبطال المعتقد الخاص وإقرار العقلانية الموسّعة

لقد عُدَّ الاتساق في الفلسفة الخالصة مبدأ لا يحيد عنه إلا الراغب عن الحقيقة، فكان الخروج عنه أكبر تهمة تنسب إلى المرء وأكبر حجة عليه؛ لذا، كانت طريقة إبطال دعوى الخصم ببيان تناقضها من أقدم الطرق الاستدلالية التي استعملت في البرهان، إن لم تكن أقدمها وأنجعها في الغلبة والظهور على الخصم؛ لكن هل يحق لنا أن نعتقد في لزوم الاتساق للعقلانية واشتراطه فيها بصورة مطلقة؟ أليس هذا الشرط شديد التقييد وبعيد التضييق، يحتاج القائل به إلى بيان أن القضايا المتناقضة جميعها لا تُعقل ولا تُقبل (إما بحجة أنها كلها لا تصدق أو بحجة أنها كلها لا تفيد) مع أن منها ما يدل على معنى مخصوص كما تدل عليه العبارات المتسقة، ومنها ما يصدق كما تصدق هذه العبارات؟ أيكون الخروج عن هذا الشرط أو الذهول عنه إيذانا بمجانبة العقل أو مخاصمته، أم، على العكس من ذلك، يكون حفظ هذا الشرط مع مصادمته للتناقضات المفيدة والصادقة هو الذي يضر بالعقلانية ويخل بمقتضياتها.

1.2.2. النتائج المنطقية التناقضية: لا سبيل أفضل، لبيان عسف هذا الشرط وضيق العقلانية التي يورثها، من أن ننظر إلى النتائج العلمية التي أدى إليها المنطق الاتساقي في صورته الرياضية الحديثة.

أ ـ إن العقل لا يعقل الكل *(la totalité de la structure)*: لقد بين المنطق الاتساقي بالبرهان الرياضي، أن كل نظرية متسقة قوية قوة النظرية الحسابية، لا يمكنها أن تأتي على وصف **مستواها الدلالي**، وذلك بوجهين: إما أن تخلو عدتها اللغوية من المفاهيم الضرورية التي تحتاجها في صياغة هذا الوصف الدلالي، فتكون **غير تامة تماما تعبيريا**؛ وإما أن تخلو عدتها الاستدلالية من المبادئ التي تحتاجها في البرهان على قضية من قضاياها الدلالية، فتكون **غير تامة تماما برهانيا** (وقد عرف «عدم التمام» هذا باسم «المسألة الأولى» لـ«غودل»).

ونستفيد من هذه المبرهنة المنطقية أن النسق المنطقي **لا يقدر على الإحاطة بالحقائق** التي وُضع لها في أي مجال معرفي، إما لقصور لغته أو لقصور منطقه؛ فيلزم أن العقل الذي يدعي المنطق صنعه عقل قاصر عن أداء المقصود منه، ألا وهو إعلامنا **بكلية** حقائق الموضوع الذي ينظر فيه.

ب ـ أن العقل لا يعقل العقل: لقد برهن المنطق الاتساقي أيضا على أن الاتساق لا يمكن البرهان عليه؛ ذلك أن القضية التي تعبر عن اتساق النظرية لا يمكن البرهان عليها داخل هذه النظرية، بل لا بد من الخروج إلى نظرية أخرى تعلوها مرتبة تكون، هي الأخرى، محتاجة، في البرهان عليها إلى ما فوقها، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

ونستفيد من هذه المبرهنة أن النسق المنطقي **لا يقدر على أن يدعي اتساقه**، فيكون العقل الذي يورثه المنطق ليس قادرا على أن يعقل نفسه، فتبطل الدعوى الفلسفية الشائعة التي تقول إن العقل يعي نفسه، وأنه يعي وعيه، وأنه قد يعي ما فوق هذا الوعي، نازلا مراتب مختلفة فيه؛ ولا يمكن أن يكون القول بمراتب الوعي إلا قولا مجازيا، وإلا لزم اثبات التعدد النوعي

للعقول، فيكون العقل الأول غير العقل الثاني، والثاني غير الثالث كما تكون العقول الأرسطية متعددة تعددا كيفيًا: «عقل بالقوة»، ثم «عقل بالفعل»، ثم «عقل فاعل»، ثم «عقل مستفاد»، ثم «عقل فعال»، ثم «عقل محض».

ج - **إن العقل لا يعقل الحقيقة:** يدل تاريخ المنطق الحديث، كما دل على ذلك تاريخ العلوم الطبيعية، على أن ما نصطنعه من قوانين ليس محفوظا من التغير والزوال؛ فالقوانين المنطقية قابلة للمراجعة وللمناقضة كما تقبلها القوانين الطبيعية، بحكم التفاعل الذي يجب أن يقوم بين النسق المنطقي والبنية التي يصوغها؛ ولا أدل على ذلك من قوانين بلغ الاعتقاد في ثباتها درجة نِسْبتِها إلى العقل الإلهي ذاته، فصارت، بعد ذلك، معدودة في العلاقات الجائزة غير الضرورية مثل مبدإ «إن الكل أكبر من الجزء» الذي ينقضه شاهد الأعداد: فمجموعة الأعداد الزوجية لها نفس المقدار الذي لمجموعة الأعداد الطبيعية، والأعداد الزوجية جزء من الأعداد الطبيعية؛ ومثاله أيضا مبدأ «الثالث المرفوع» الذي لا يقول به المنطق الرياضي الحدسي، ولا المنطق متعدد القيم؛ ومبدأ «تكافؤ نفي النفي والإثبات» الذي لا يقول به المنطق الحدسي، ولا الجدلي؛ إذ الأول يرى أن الإثبات أقوى من نفي النفي، بينما يرى الثاني أن النفي أقوى من الإثبات؛ وأخيرا هذا مبدأ عدم التناقض الذي أخذ الشك العلمي يتطرق إليه منذ ما يقرب من قرن من الزمان.

وإذا كانت الحقيقة، كما تصورها دائما الفلاسفة، هي «الحكم الذي لا يزول» بل «الحكمة التي لا تفنى»، فقد ظهر أنها متعذرة الحصول عن طريق ممارسة المنطق، لأن أحكامه لا تتصف بالدوام، ولا قوانينه بالبقاء، وإنما مَثلها مثل غيرها من الأحكام والقوانين العلمية، أي «أشباه حقائق» أو «حقائق مشتبهة» أو قل، بإيجاز، «شُبه» تدور بين الصدق الآني والكذب الآتي.

وهكذا، يتضح أن العقل لا يعقل ذاته، ما دام شرط تمام العقل بالإضافة إلى الذات هو تحصيل الاتساق، وقد ثبت أن الاتساق لا يُدرَك؛ كما يتضح أن العقل لا يعقل غيره، ما دام شرط تمام العقل بالإضافة إلى الغير هو

تحصيل الإحاطة، وقد ثبت أن الإحاطة لا تُدرَك؛ وأخيرا يتضح أن العقل لا يعقل الحق، ما دام شرط تمام العقل بالإضافة إلى الحق هو تحصيل الحقيقة، وقد ثبت أن الحقيقة لا تُدرَك.

وإذا كان المنطق الاتساقي يدَّعي أنه صانع العقل، وتبين أن هذا العقل محدود النظر في مجال الظواهر، فضلا عن حدوده في مجال المطلق كما يثبت ذلك المنطق الكانطي؛ فهذا عقل يؤدي إلى التشكك والتحير، ولا يستجيب لمطلب اليقين الذي يسعى الفيلسوف جاهدا لتحقيقه؛ فهذا عقل يضيق بغرض الفلسفة، فلنسمه «العقل الضيق» أو قل «**العقل المضيق**».

وباختصار، فإن المنطق الاتساقي لا يورثنا إلا عقلانية مضيقة: تضيق بالمقيد كما تضيق بالمطلق، فهل إلى الخروج من سبيل؟ أيكون هذا السبيل بالخروج عن مبدإ عدم التناقض؟

2.2.2. الظواهر الفلسفية التناقضية: لا أحد يجوز له إنكار ظواهر خطابية أربع في الممارسة الفلسفية تدل بما لا يدع مجالا الشك بأن التناقض حقيقة ملازمة للخطاب الإنساني لا يمكن تجاوزها، وهذه الظواهر هي على التوالي:

أ ـ المعوَّصات (*Apories*)، أو ما يسميه القدماء بـ«**المطالب العويصة**» أو بـ«**الصعوبات**»؛ والمعوَّصة عبارة عن استحضار القولين المتناقضين بقصد تبين أيهما أصوب، كأن يستحضر الناظر، في مسألة العلل، القول المدلل الذي يذهب إلى وجوب اشتغال العلم الواحد بجميعها، وأيضا القول المدلل المعارض الذي يذهب إلى وجوب اشتغال علوم مختلفة بها، فيقابل بينهما؛ فإن عنّ له الصواب في أحدهما أخذ به، وإن لم يَعنَّ له، توقّف إلى حين؛ وقد اشتهر «أرسطوطاليس» باستخدام هذه الطريقة الجدلية، وفحص بها إشكالات فلسفية مختلفة تتعلق بـ«الوجود» و«الجواهر» و«العلل» و«المبادئ» و«الأجناس» و«العناصر» و«العقل» و«القوة» و«الصورة» و«المادة» إلخ.

ولا يعنينا هنا من المعوّصات الوصول إلى حل فيها بقدر ما يعنينا

الشعور بضرورة تفحص القولين معا، والإذعان لتكافؤ أدلتهما، كأنما الحجة في ذهن المتخصص لا تكتمل إلا بعرضها على محك الحجة المعارضة؛ وفي ذلك ما يشهد على قوة حضور التناقض في الفكر والشعور.

ب ـ المفارقات (*paradoxes*)، فالمفارقة عبارة عن دليل ظاهر الصحة بمدلولين متناقضين؛ وقد عرفت الممارسة الفلسفية أصنافا مختلفة من المفارقات أشهرها مفارقات «زينون» التي تشكل مجموعة من الأدلة تثبت بطريق البرهان بالخلف تناقض القول بالحركة الذي ادعاه «هرقليطس» و«مفارقة الكذاب» لـ«أبوليدس» التي خاض فيها «أرسطوطاليس» و«كريسبوس»؛ فالكذاب الذي يقول إنه كذاب، يكون صادقا إذا كذب، وكاذبا إذا صدق.

وقد جاء الفلاسفة بحلول متباينة لرفع تناقض هذه المفارقات، فقد التجأوا إلى «طريقة التفريق» في حل مفارقات الحركة، ففرقوا بين لحظات الزمان كما فرقوا بين ظاهر الأشياء وحقيقتها؛ وأيضا إلى «طريقة الإلغاء» في حل مفارقة الكذاب بأن نسبوها إلى الكذب أو إلى اللغو؛ لكن هذه الحلول لم تفلح في اقتلاع الشعور بتناقضها، ولا كفت العقول المتعاقبة عن تجديد النظر فيه.

ج ـ النقائض (أو المناقضات) (*Antinomies*)، والنقيضة عبارة عن التناقض الذي يقع فيه العقل متى خاض في قضايا عالم المطلق بمقولات عالم الظاهر؛ واشتهر بها «كانط» وذكر منها أربعا هي **نقيضة «العالم»** (وهي القول: «العالم مبتدَأ (بفتح الدال) في الزمان محدود في المكان»، وضده «العالم غير مبتدأ في الزمان ولا محدود في المكان»)؛ **ونقيضة «الجوهر المركب»** (وهي القول: «الجوهر المركب مؤلف من أجزاء بسيطة ولا وجود إلا للبسيط أو المركب»، وضده: «الجوهر المركب غير مؤلف من أجزاء بسيطة ولا بسيط في العالم»)؛ **ونقيضة «السببية»** (وهي القول: «لا تفسر ظواهر العالم بالسببية الطبيعية وحدها بل تشاركها هذا التفسير سببية حرة»، وضده: «لا وجود للحرية وكل ما يحدث تفسره قوانين الطبيعة»)؛ **ونقيضة «واجب الوجود»** (وهي القول: «العالم يستلزم وجود واجب الوجود باعتباره جزءا منه أو سببا له»،

وضده: «لا وجود لواجب الوجود لا داخل العالم ولا خارجه باعتباره سببا»).

وفائدة هذه النقائض أنها لا ترتفع، وأنها تكشف للعقل حدودا لا يتعداها ومجالا أُعدَّ له لا يتجاوزه، وهو مجال الظواهر وحدها، وإن تعداها إلى ما وراءها لم يلو على شيء.

د ـ **المجادلات** (*dialectèmes*)، وهي هنا عبارة عن التناقضات التي يأتيها الجدلي، على اختلاف أصناف وتباين مراتبها؛ ولا يخفى أن المنهج الجدلي قد اشتهر في صيغته اليونانية القديمة وصيغته الألمانية الحديثة بجعل التناقض عاملا أساسيا في الحركة والتغير والتطور؛ ومن أشهر الجدليين اليونانيين «هرقليطس» الذي كان يقول بأن الأضداد متحدة، قاصدا، لا فناءها في شيء واحد، وإنما ترابطها جميعها في كل متكامل؛ وأشهر الجدليين الألمان «هيجل» الذي كان يرى أن تناقضات الفكر يتجاوز بعضها بعضا وتتوالد بعضها من بعض عن طريق السلب وسلب السلب؛ وأيضا «ماركس» الذي كان يرى أن تناقضات الإنسان تنتج عن أسباب الاستلاب التي تتربص به، وأن تناقضات المجتمع تنشأ عن أسباب التعارض بين قوى الإنتاج وعلائق الإنتاج.

وامتاز الجدليون على غيرهم من أصحاب المعوصات والمفارقات والمناقضات بكونهم لم يستنكروا التناقض ويتحيروا في أمره، ويطلبوا رفعه حتى تزول مخالفته لحكم العقل، وإنما رأوا فيه حقيقة كونية تظهر في الطبيعة والعقل وفي المجتمع والتاريخ.

ولا ينحصر التناقض في الخطاب الفلسفي فيما أقر به الفلاسفة من معوصات أو مفارقات أو نقائض أو مجادلات، بل نفذ إلى ما لم يقروا به، ولم يطرحوه قط على بساط الاستشكال، وهو «نظرياتهم الفلسفية» عينها؛ فلا فلسفة ذات شأن تخلو من التناقضات القريبة أو البعيدة، ولا فيلسوف استطاع اجتناب التهافتات فيما نقل عنه من مواقف وأفكار؛ ونذكر من هذه النظريات المتناقضة على سبيل المثال: «نظرية المثل» لـ«أفلاطون» و«نظرية الحركة»

لـ«أرسطوطاليس» و«نظرية الألوهية» لـ«سبينوزا» و«نظرية الأفكار الواضحة والمتميزة» و«نظرية علاقة الجسم بالروح» لـ«ديكارت» و«نظرية التجريد» لـ«فريجه» و«نظرية التصوير» لـ«فجنشتين»؛ وقد كان من الفلاسفة من فطن إلى تناقضاته، وجعل منها حافزا له في تجديد آرائه وتغيير مساره الفلسفي؛ ومن هؤلاء «راسل» الذي تجاوز موقفه من النزعة المنطقية، وراجع رأيه في نظرية الدلالة.

ولا يتطرق التناقض إلى الخطاب الفلسفي، إشكالات ونظريات فحسب ـ وهو الموصوف بكونه الخطاب «اللين»، أو قل «الرطب» الذي لا يلبث أن ينوء بثقل المعاني، فيخرج عن اتساقه ويتناقض ـ بل إن النظريات العلمية، سواء الطبيعية أو الصورية أو الاجتماعية ذات الخطاب «الصلب» لا تنجو، هي الأخرى، من التناقض من غير أن يلغي قيمتها العلمية؛ فهذه نظرية «بور» في الذرة متناقضة مع معادلات «ماكسويل»، وحساب اللامتناهي في الصغر لم تنفع معه محاولات رفع التناقض منه، ونظرية المجموعات لا أحد ينازع في أن مبدأها في التجريد (وهو أن كل خاصية تحدد مجموعة تشكل ما صدقها) يلزم عنه التناقض، والدلاليات الصورية يؤدي تعريف الصدق فيها إلى التناقض؛ وتكثر، في المجالين الصوريين: الرياضي والمنطقي، المفارقات التي تقوم على مبدأ الانعكاس مثل «هذه جملة عربية كاذبة»؛ فلفظ «هذه» يعود على نفس الجملة، فإن عاد عليها، فإنها تكون متناقضة، فهي تصدق من حيث تكذب وتكذب من حيث تصدق؛ كما تنشأ في المجال القانوني والأخلاقي تعارضات بين الواجبات التي تقررها النصوص، فضلا عن المواقف المتناقضة التي تتنازع المرء في معاملاته اليومية.

3.2.2. المنطق غير الاتساقي *(paraconsistant)*: إزاء هذه التناقضات المتكاثرة والمتناثرة في كل المجالات العلمية والتي لم تمنع العلماء من دوام العمل بهذه النظريات، وإن ساور بعضهم إيجاد مخارج منها، كان لا بد من طلب منطق يناسب هذا الوضع العلمي ويقر بالتناقض، وينشئ أنساقا غير أرسطية كما أنشئت هندسات غير أقليدية من قبل، ويتخذ فيها شرطا آخر غير

شرط أرسطو الاتساقي، ويفتح بذلك الباب لعقلانية جديدة أوسع من العقلانية التي تولدت عن المنطق القديم.

أ ـ شرط عدم الابتذال: لقد كان الشرط الذي التزمه المؤسسون للمنطق الجديد بعد إسقاط الاتساق هو «**عدم الابتذال**»؛ فينبغي أن يتجنب النسق غير الاتساقي الوقوع في الابتذال؛ والمقصود بـ«الابتذال» هو انتشار التناقض في لغة النسق المنطقي، بحيث تصير كل قضية فيه صادقة، وينشأ هذا الابتذال عن الأخذ بالقانون المنطقي المذكور أعلاه، وهو «مبدأ استلزام الكذب لكل شيء»؛ فاحتاج المناطقة غير الاتساقيين إلى إسقاط هذا المبدإ، فاجتهدوا في تخليص أنساقهم من بعض القوانين المنطقية التي يُستنتج منها؛ وأشهر ما تركوه من هذه القوانين «القياس الاستثنائي المنفصل»، وصيغته: «إما أن الأول أو الثاني، لكن ليس الأول، فإذن الثاني»، ومتى سقط اللازم سقط الملزوم الذي هو قانون الابتذال، فحصلوا بذلك على أنساق تصدق فيها العبارة المتناقضة أو تصح من غير أن يتهافت النسق.

وعلى هذا، يمكن الحصول على نظريات متناقضة، ولكنها غير مبتذلة، على خلاف ما كانت عليه النظريات في المنطق المتسق التي لا يكون فيها التناقض إلا منتشرا مخرّبا.

ب ـ رجال المنطق غير الاتساقي: أخذت بوادر إنشاء هذا المنطق غير الأرسطي الذي تضعف فيه مكانة مبدإ عدم التناقض تظهر منذ مطلع القرن العشرين مع «فازيليف» *Vasilev* (1980 ـ 1940) و«لوكاتفيتش» *Lukasiwiez* (1878 ـ 1956)؛ لكن لم يتم وضع أول حساب حملي غير اتساقي إلا مع البرازيلي «داكوستا» *Dacosta* في سنة 1963، تلته بعد ذلك أنساق غير اتساقية متتالية ومتكاثرة لمناطقة ينتسبون لأقطار مختلفة.

ج ـ آثار المنطق غير الاتساقي: أراد المناطقة، بإنشائهم لأنساق غير اتساقية، أن يخرجوا عن قيد طالما بدد حقائق لا نزاع فيها، وضيق من أفق الاشتغال العقلي تضييقا، فمهدوا بفضل هذه الأنساق، للتسليم بأن بعض التناقضات صادقة، بل صحيحة كما يصدق ويصح ما لا يتناقض من العبارات،

وساهموا في محو أحوال الانقباض والاشمئزاز التي كانت تلبس المنطقي الاتساقي كلما صادف هذه التناقضات، ولم يعد معيار النقد والإبطال للدعاوي موقوفا على حصول التناقض فيها، بل قد تُنتقد وتَبطل لحصول غير التناقض فيها.

وقد كان من نتائج هذا التوسيع الذي قام به المنطق غير الاتساقي أن ظهرت إمكانات لدرء الحدود التي أثبتها المنطق الاتساقي للعقل، لأن هذا المنطق يشترط الاتساق في النظرية التي يبرهن عليها، بينما المنطق غير الاتساقي لا يشترطه؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمتنع أن يبرهن هذا المنطق الأخير على ما وقف المنطق الاتساقي دون البرهان عليه كأن يصير ما كان غير تام بمقتضى وجود الاتساق تاما بمقتضى عدمه.

وعلى هذا، فقد توجد العقلانية ولا منطق اتساقي معها، إذ يجوز أن يكون المرء عاقلا وهو متناقض كما يكون عاقلا وهو غير متناقض، فيكون العقل التناقضي أعم والعقل الاتساقي أخص، فلنسم الأول منهما باسم «**العقل الموسَّع**»؛ لكن يبقى أن نتبين فوائد المنطق غير الاتساقي والعقلانية الموسعة في تزويدنا بالقدرة على الخروج من آفات الفلسفة الخالصة؛ فهل هذا المنطق الذي عمل على طرح مبدإ عدم التناقض قد وُفق في محو الآثار الفلسفية التي ترتبت على اتباع هذا القانون؟

3. سمات الفلسفة غير التطابقية

1.3. حدود المنطق غير الاتساقي

لقد عرفنا أن الآفاق التي تولدت من التزام الفلسفة بالمنطق الاتساقي هي: «الوجود في المفهوم» و«الحقيقة في القضية» و«النسق في الدليل»؛ كما عرفنا أن المنطق غير الاتساقي يُنزل «عدم التناقض» منزلة دون تلك التي وضعه فيها سابقه، حتى إنه جعله لا يزيد عن خاصية من بين الخصائص التي تتصف بها النظرية مثل «البساطة» و«الإدماج»؛ فكما أن النظرية يجوز أن تكون غير بسيطة (أي معقدة) من غير أن يؤثر ذلك في قيمتها العلمية، فكذلك يجوز أن تتناقض من غير أن تتأثر هذه القيمة سلبا.

ولا يخفى أن المنطق غير الاتساقي، بتقريره التناقض الجزئي، قد استهدف اجتناب الآفتين: «التصوير» (بالإضافة إلى المفهوم) و«التحقيق (بالإضافة إلى القضية)؛ فالمفهوم المعدوم عدما قريبا كالممكن أو عدما بعيدا كالمستحيل داخل عنده في البنية التصديقية للغة المنطقية دخول المفهوم الموجود فيها، كما أن القضية المشتبهة اشتباها ماديا كالعبارة الفارغة أو اشتباها صوريا كالمفارقة المنطقية داخلة عنده في البنية الاستدلالية للغة المنطقية دخول القضية المتحققة.

غير أن المنطق غير الاتساقي، وإن أفلح في دفع الآفتين المذكورتين: «التصوير» و«التحقيق»، فإنه لم يفلح في دفع الآفة الثالثة، وهي «التنسيق»، وهي الآفة التي تجعل الفيلسوف الخالص لا يقبل من الأدلة إلا ما كان منسقا، أي منظوما نظما تأسيسيا وتنتيجيا، وينسى ما لا يقبل هذا التنسيق، لا ابتداء ولا انتهاء؛ وتكاد تكون هذه الآفة أشد الآفات التي عمت بها البلوى في الفكر الإنساني منذ أن عُرفت (بضم العين) الطريقة الهندسية في البرهان مع أصول «اقليدس»، وانتصر لها «أرسطوطاليس» انتصارا، حتى كان من الفلاسفة من جعل من التنسيق شاهدا على حصول المعرفة («هيجل» مثلا).

2.3. الاعتراض على مبدإ عدم الابتذال

لقد رأينا أن المنطق غير الاتساقي لا يقبل بمبدإ التناقض إلا بشرط الحفاظ على مبدإ عدم الابتذال، بحيث إن عقلانيته على توسعها تضيق، هي الأخرى، بسبب الابتذال كما ضاقت سابقتها بسبب التناقض؛ إذ لا يمكن فيها أن يكون كل شيء صادقا، ولا كل شيء كاذبا، ولا أن يجتمع الصدق والكذب في كل شيء؛ ولكن ما المانع من أن يكون لكل شيء وجهان: ظاهر وباطن، يصدق أحدهما، ويكذب الآخر؛ وما المانع أيضا من أن يكون الصدق والكذب قيمتين صوريتين لا تحقق لهما في الخارج كما لو كانا طرفين قصويين غير مدرَكين، وإنما التحقق والإدراك للمراتب غير المتناهية التي تنزل بينهما، فيكون في كل شيء نصيب من الصدق ونصيب من الكذب يزيدان وينقصان؛ ويدل على هذا الازدواج ما نشهده من تبدل الأحكام المقررة، وما

نشاهده من اضمحلال القوانين الموضوعة، حتى صار ما كان عقلا بالأمس لا عقلا اليوم، وما هو لا عقل اليوم صائر لا محالة إلى أن يكون عقلا غدا، ولا نهاية لهذا التقلب المستمر؛ كما أنه ما المانع من أن يكون حال الابتذال الذي ينفر منه المنطقي غير الاتساقي، كحال التناقض الذي يفر منه المنطقي الاتساقي، فيكون هناك منطق ابتذالي في مقابل المنطق غير الابتذالي الذي يأخذ به أهل المنطق غير الاتساقي؛ ولا يمكن اصطناع أنساق منطقية يتطرق الابتذال إلى أجزاء منها من غير أن يسري في الكل كما يتطرق التناقض إلى عناصر من النسق غير الاتساقي، فيكون للابتذال مراتب متفاوتة كما للتناقض مراتب متباينة؛ ليس المقصود هنا الدعوة إلى بناء مثل هذه الأنساق، إنما بيان أن العقلانية من حيث هي ممارسة حية ينبغي أن لا تتقيد بقيود نسق منطقي معين، حتى ولو اتسع، لأنه لن يتسع بما يكفي لأن يحيط بكل شيء تدور عليه هذه العقلانية؛ فعلى هذا، ينبغي أن تكون الأنساق المنطقية تابعة لهذه العقلانية الحية التي تستحق أن نطلق عليها اسم «**العقلانية المتقلبة**».

يتضح مما سبق أن سبب وقوع المنطق غير الاتساقي في آفة التبعية للتنسيق هو تمسكه بعدم الابتذال، لأن الابتذال يرفع اللزوم ورفع اللزوم موت للنسق؛ أما العقلانية المتقلبة، فلا تقع في هذه الآفة، لأن النسق يقوم على أمرين لا تقبل بأي منهما: **أحدهما**، **التأسيس**، أي تصدير بعض القضايا، وصاحبه يقع في محذورات، منها «التحكم» ***arbitraire*** و«التسلسل» ***régression à l'infini*** و«الدور» ***cercle vicieux***؛ أما **التحكم** فلأن معايير البداهة والبساطة والضرورة التي يتوسل بها في تعيين هذه القضايا تواطئية ونسبية، فقد يكون ما هو أبده وأبسط وألزم منها عند من لا يقبل هذا التواطؤ ويقول بما هو أدق منه؛ وأما **التسلسل**، فلأن من يطلب القضايا المؤسِسة (بكسر السين الأولى) لا يمكن أن يتوقف عند حد، فكلما وصل إلى قضية، احتاج إلى تأسيسها على غيرها، واحتاج في تأسيس هذه إلى أخرى وهكذا دواليك؛ وأما **الدور**، فلأن من يروم التأسيس قد يحمله طلب التوقف على أن يجعل الأصل فرعا والفرع أصلا، فيدور دورا؛ **والأمر الثاني**، **التنتيج**، أي الأخذ بعلاقة اللزوم في توليد

القضايا بعضها من بعض، لكن اللزوم المقرر ظل ضيقا وازداد ضيقا مع المنطق غير الاتساقي، بحيث ما كان يلزم في المنطق الاتساقي لم يعد لازما، وما كان مندرجا تحته مثل «القضية الشرطية» لم يعد مندرجا، فضلا عن الانغلاق الصوري الذي لا يجعل من النسق إلا ما كان لازما فيه ويخرج كل ما يلزم؛ وعلى هذا، فلا موجب لأن يكون التنسيق شرطا في المعرفة العقلية، ألا يمكن أن نعرف من غير أن ننسّق! ألا يجوز أن نظُم من غير لزوم! فلنبين كيف أن هذا الشرط يجوز تركه في سياق معرفي يتصف بأوصاف ثلاثة وهي «التكاثر» و«التكامل» و«التصاوب» (أو قل الاستصواب المتبادل).

4. سمات العقلانية المتقلبة

1.4. التكاثر

اعلم أن المتكلم يتقلب في كل مقام خطابي بين مراتب متعددة، أحد طرفيها حال الاعتقاد الأكمل، والثاني حال الانتقاد الأبعد؛ فيُظهر كلامُه إحدى هذه المراتب بعد أن يكون قد عارضها بغيرها، ويُضمر غيرها بعد أن تكون قد أفادته في تحصيل المعرفة بما أظهر أو في الاستزادة منها، كل ذلك طلبا لإضفاء العقلانية على كلامه أو قل لـ«**تعقيله**»؛ وبهذا، يكون **التعقيل** عبارة عن تدقيق متواصل للمعارف بإظهار الفروق فيما لم يكن فيه فرق، وكذا بفتح باب البدائل فيما لم يكن فيه بديل، وعبارة عن كشف موصولٍ عن الاشتباه، أسبابا وآثارا، بتمحيص الأدلة وتقليب رتبها، حتى تكون مدلولاتها أجلب لاعتقاد الغير وأدفع لانتقاده.

لا يبعد أن نتصور الحقل المعرفي على شكل شبكة غير طبقية لا تتصدر فيها زمرة من القضايا تُستخرج منها الأخرى على الترتيب واحدة واحدة، بحيث تستوي قيمتها استواء، ولا تختلف إلا من حيث الرتبة شأن النسق المنطقي، وإنما يتوسط فيها جزء من المعلومات يأخذ في الانتشار في كل اتجاه، بحيث كلما بعدت فروعها عن المركز اشتبه علينا أمرها، وعلى العكس من ذلك، كلما اقتربت منه تحققنا من مقصودها؛ وحينئذ، يتخذ الحقل

المعرفي صورة بنية نووية متفاوتة الأطراف؛ فالمعرفة ليست كلها حقائق، بل قد يخالط بعض القضايا المتحققة أو قل المُحكمة «اشتباه» أو قل «تشابه»، بل قد تتحول المتحققات إلى مشتبهات والمحكمات إلى متشابهات متى أخذت في الابتعاد عن المركز، وقد يزول الاشتباه عن المشتبهات متى أخذت في العودة إلى هذا المركز، وهكذا في تبادل متواصل للمواقع أو في «تقالب» دائم.

ولا يبعد أيضا أن نتصور الحقل المعرفي على شكل شبكة طبقية لا تتميز فيها جملة من القضايا برتبة لا يبلغها غيرها شأن النسق، وإنما تتبادل فيها العناصرُ الرتبَ وتتزاوج وتتكاثر فيما بينها، حتى يصير الأصل مشتقا من الفرع كما كان الفرع مشتقا من الأصل، ويصير الكل منطويا في الجزء كما كان الجزء منطويا تحت الكل، وقد يصير المتشابه قائما بشرط المحكم كما أن المحكم قائم بشرط المتشابه؛ وحينئذ، يتخذ المجال المعرفي صورة مرآة صقيلة متعددة الوجوه؛ فالمعرفة ليست حقائق منفصلة، بل تتصل فيها المتحققات بالمشتبهات أو المحكمات بالمتشابهات اتصال كل واحدة بنظائرها، محصّلة الائتلاف فيما فيه اختلاف والاختلاف فيما فيه ائتلاف.

2.4. التكامل

إذا جاز للمعرفة أن تخرج عن النمط النسقي وأن تلبس نمطا نوويا أو نمطا مرآتيا، جاز أن تستبدل بالنسق نظيره، وهو: «القصص»؛ وعندها، تبرز **النماذج والقيم** بوصفها بؤرا للإشعاع المعرفي المتواصل، فيكون الأخذ عنها **حيا وعمليا**؛ وتحضر **الشواهد والأحداث** بوصفها آثارا دالة على معان خفية وأسبابا دالة على مسبّبات بعيدة، فيكون النظر فيها **اعتبارا**.

وقد علمنا أن العقلانية المتقلبة تتنقّل في المراتب الخطابية؛ والغرض من هذا التنقل ومن دوامه هو أن تحيط بالوجهة العقلانية لكل مرتبة حتى تأتي على الأطراف جميعا؛ والعقلانية المتقلبة لا تأخذ بالنسق وحده ولا بالقصص وحده، وإنما تتقلب بينهما تقلبا، فتعبِّر وتقتضي تارة حتى كأنها تنظم أحكامها نظما، وتعتبر وتقتدي تارة أخرى، حتى كأنها تنثر حِكَمها نثرا؛ وقد تجد في

العبارة عينها اعتبارا، وفي الاقتضاء نفسه اقتداء، كما قد تجد في الاعتبار عينه عبارة، وفي الاقتداء نفسه اقتضاء؛ ولما كانت العقلانية المتقلبة نظما للأحكام ونثرا للحِكَم معا، اتخذت نمطا استدلاليا تكامليا، نسميه بـ«النمط الحِكْمي» (بكسر الحاء).

3.4. التصاوب

إن مطلب النمط الحكمي ليس قائما في ملاحقة الاتساق ومطاردة التناقض شأن نمط العقلانية الاتساقية المضيقة، ولا يكون قائما في اجتناب الخطإ واجتلاب الصواب، بتقديم معيار التخطئة والتكذيب على معيار التصويب والتصديق شأن نمط العقلانية غير الاتساقية الموسعة، وإنما يكون قائما في اجتلاب الصواب فيما نعتقد فيه الصواب وفيما قد لا يظهر فيه هذا الصواب، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك، لأن الخطأ هنا ليس نقيضا للحقيقة، أي باطلا، وإنما، على الأكثر، اشتباها، أو قل، شبهة؛ والشبهة، متى عرضت، قد يتبين أمرها فيما يُستقبل؛ فإن كانت حقا، احتجنا إلى جلبه، وإن كانت باطلا، احتجنا إلى دفعه.

ومن يطلب الصواب حيث يكون وحيث لا يظهر أنه يكون لا ينشغل بالتناقض كما ينشغل به الاتساقي، لأنه ليس مطالبا بمحوه، ولا ينشغل بالابتذال كما ينشغل به غير الاتساقي، لأنه ليس مدعوا إلى مَحقه، وإنما كل همه أن يوسع دائرة الصواب إلى أقصى ما يمكن التوسيع، ولا يصرف باله إلى تتبع الشبهات، ولكنه لا يتردَّد في استثمارها متى ألقى الصواب لباسه عليها.

■ خلاصة القول أن العقلانية المتقلبة تختص بصفات ثلاث هي: «التكاثر» و«التكامل» و«التصاوب»، فهي، أولا، **متكاثرة**، لأنها تجمع بين الأطراف، فتنتقل بين مواقعها، ساعية، بذلك، إلى أن تزاوج أحوالها وتضاعف وِجهاتها؛ وهي، ثانيا، **متكاملة**، لأن هذه الأطراف تتبادل التأثير فيما بينها، مستندا بعضها إلى بعض، ومشتملا بعضها على بعض، وموجّها بعضها لبعض؛ وهي، ثالثا، **متصاوبة**، لأنها ترى أن الأصل صواب الأطراف

المتكاملة، فتدرأ خطأ القول بالاشتباه، حتى يقوم دليل التبيين، كما تدفع فساد الدليل بالتشابه، حتى يقوم شاهد التأويل.

وإذا كانت العقلانية متكاثرة ومتكاملة ومتصاوبة، فلا يفيد المنطق الصوري، اتساقيا كان أو تناقضيا، في تحصيلها ولا في توصيلها؛ ولا تُحصَّل ولا تُوصَّل إلا في مجال معرفي يكون أرفع للقيود وأدرأ للحدود؛ ولا مجال أقدر على ذلك من الفلسفة، متى خرجت عن أوصاف التطابق التي هي: «الوجود» و«التحقيق» و«التنسيق»، أي متى تخلت عن جمودها، بل متى أضحت تجمع المعدوم إلى الموجود والمشتبه إلى المتحقق والقصصي إلى النسقي، متى كانت، باصطلاحنا، «فلسفة طباقية»[1]؛ **فالفلسفة الطباقية**، على خلاف الفلسفة التطابقية، عبارة عن الفلسفة التي تورّث عقلا لا يجمد على الظاهر، وإنما يقوَى على استشراف ما لا يظهر؛ ولا يجمد على الخبرة، وإنما يقوى على استشراف ما لا يُخبَر (بضم الياء وفتح الباء)؛ ولا يجمد على الترتيب، وإنما يقوى على استشراف ما لا يُرتب.

ومتى علمنا أن هذا الاستشراف هو، على الحقيقة، إطلال على ما وراء القيود الطبيعية والمنطقية والحدود المادية والصورية، أدركنا أن تُعرَّف الفلسفة في مهدها بكونها ثمرة التعجب، لا ثمرة الدهشة، لأن الدهشة لا تزيد عن كونها أثرا للنظر في الأسباب وطلب الأحكام، بينما التعجب هو أثر للنظر في الأسباب مقرونة بمقاصدها، وطلب الأحكام مقرونة بحِكَمها؛ فشتان بين عقل الداهش وعقل المتعجب؛ فالأول ذو وجه واحد ووحيد، مأخوذ بتتبع التطابق؛ والثاني ذو وجوه متكاثرة، مأخوذ بتقبل الطباق.

فأي الفلسفتين تُعدُّ إذن أسطورة من أساطير المتأخرين: أهي الفلسفة التطابقية أم الفلسفة الطباقية؟ أتلك التي ضيّقت ما كان واسعا، وجمدت على ما ضيَّقت، أم تلك التي وسَّعت ما كان مضيقا، وانفتحت على ما وسَّعت؛

---

(1) معلوم أن «الطباق» هو صورة بلاغية تقوم في الجمع بين لفظين متضادين أو متنافيين؛ واستخدمنا هنا هذا المفهوم لإفادة الجمع بين المتقابلات، أضدادا كانت أو نقائض؛ والمقابل الفرنسي لـ «الفلسفة الطباقية» هو "philosophie oppositionnlle".

أليس من علامات الأسطورة الحديثة «الضيق» و«الجمود» العقليان كما كان «السحر» و«الخيال» اللاعقليان من علامات الأسطورة القديمة؟ بلى؛ وما أعجب قول ابن مسروق: **«من لم يحترز بعقله من عقله لعقله، هلك بعقله»!**

أعقلانية أم عقلانيات؟
مقاربة التعقل من وجهة نظر فلسفية عربية[1]

نود بادئ ذي بدء أن نذكّر القارئ بمبدأين أصليين يستند إليهما عموم إنتاجنا الفلسفي:

أحدهما، مبدأ اعتبار جانب اللغة في تشكيل المعنى الفلسفي

أ. نسلم أنه لا محيد للفيلسوف من أن يستخدم، لإبراز دعاويه الفلسفية، مختلف الإمكانات التبليغية التي تسمح بها لغته.

ب. نسلم أن الفيلسوف العربي لم يدرك بعد هذه الحقيقة، وأنه مازال على اعتقاده بأن المعاني الفلسفية المتداولة بيننا معان كلية لا تؤثر فيها البنيات اللغوية؛ وقد أدى هذا الاعتقاد إلى قيام تفاوت عند متفلسفة العرب قديما وحديثا بين المباني العربية المستعملة والدعاوي الفلسفية التي تنقلها هذه المباني.

جـ. نسلم أن الإمكانات التبليغية للغة العربية تفيد في إظهار المعنى

(1) الأصل في هذا الفصل محاضرة ألقاها د. طه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، في إطار نشاطات جمعية الفلسفة بالمغرب في جلسة يوم الأربعاء 3 فبراير 1988 التي خصصت للمحور العام: «**إلى أين تسير العقلانية؟**»، ونشر بـ«**العلم الثقافي**» (الملحق الأسبوعي لجريدة العلم)، العدد 862 بتاريخ 13 فبراير 1988. وتشكل هذه المحاضرة العرض الإجمالي الأول للأفكار التي سترد مبسوطة وموسعة في كتاب **العمل الديني وتجديد العقل** الصادر سنة 1989 عن منشورات دار بابل بالرباط، (صدرت الطبعة الأولى للكتاب خارج المملكة المغربية عن المركز الثقافي العربي، بيروت، سنة 1997) (ر.م.)

الفلسفي بوجوه مؤثرة ومقنعة ومنهضة للعمل لا تتأتى بالوجوه المعلومة له في لغات أخرى لو تمَّ نقلها إلى اللغة العربية.

والثاني، مبدأ الأخذ بأدوات المنطق في البحث الفلسفي

نسلم أنه لا محيد للفيلسوف من أن يجدد ويطور الطرق المنطقية المتبعة في طروحاته وتحليلاته وفي دعاويه واعتراضاته إن هو شاء أن يضمن بقاء الفلسفة وألا يقف عرقلة في طريق انبعاثها؛ فإن كان قدماء الفلاسفة قد أخذوا بأساليب المنطق الذي عاصروه وهو المنطق الأرسطي وبأساليب الحجاج المناسبة له، فإنه من واجب الفيلسوف المعاصر أن يأخذ بطرق المنطق الرياضي الحديث وطرق نظريات الحجاج المعاصرة.

بعد التذكير بهذين المبدأين العامين: اللغوي والمنطقي اللذين يقوّمان أعمالنا الفكرية، نبسط الكلام في موضوعنا[1]؛ وغرضنا منه أن ندلل على الدعوى التالية وهي:

- **أن العقلانية بالمعنى المتعارف ليست إلا وجها من الوجوه الممكنة للعقل الإنساني، وأنها لا تختص إلا بمستوى أدنى وأفقر من هذا العقل ينبغي تجاوزه إلى مستويات أخرى أعلى وأغنى.**

لقد ورثنا عن الثقافة اليونانية أن العقل «جوهر» أي ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة، وصار عندنا هذا التعريف للعقل حقيقة يقينية لم نعد نتصور معها إمكان قيام معنى فلسفي آخر للعقل.

---

(1) تعتبر هذه المحاضرة منعطفا حاسما في مسار تصور الوعي الفلسفي العربي المعاصر لمسألة «العقلانية»، وهي على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لفكر أستاذنا د. طه ونظرته للمعقول وصلته باللامعقول مقارنة بما هو متداول في الساحة الثقافية العربية من رؤى وتصورات؛ فرغم بعض الاشارات الموجودة في كتاب **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (1987) حول الاشتغال العقلي الذي ميّز الممارسة الفكرية للنظار المسلمين في علم الكلام، ص.145 ـ 158، إلا أن **«الأصول العامة لنظرية العقلانية التكاملية»** عنده نجدها كاملة المعالم في هذه المحاضرة (ر.م.).

والحق أن هذا التصور للعقل يقع في نزعة «تشييئية» و«تجميدية» للعقلانية كانت سببا في تضييق أفق الفكر الفلسفي وفي توزيع التجربة الإنسانية المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة.

ولقد قررنا من جانبنا الخروج عن التعريف اليوناني، وإن طغى على الفكر الإنساني، وذلك بإقصاء معنى «الذات» عن «العقل» سواء تصور المرء هذه الذات على هيأة «جارحة» أو «جانحة»؛ وارتضينا أن نصف العقل بكونه «الفعل الذي يطلع به الإنسان على وجه خاص من وجوه الموجودات»، مَثَله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمحسوسات؛ فالبصر ليس ذاتا مستقلة بنفسها وإنما هو فعل معلول للعين.

وقبل تحليل هذا الوجه الذي يختص به العقل في إدراكه للموجودات، نصطلح على تسمية فعل **الاطلاع على الموجودات** باسم «**التعقل**»، فيكون العقل وجها خاصا من وجود التعقل، ويكون السؤال عن العقلانية ومصيرها غير مشروع ما لم نحدد الوجه المقصود من العقل.

ولتحديد أصناف العقلانيات المناسبة لوجود التعقل، يتعين علينا أن نحدد أصناف أفعال التعقل.

نميز في التعقل أفعالا أصلية ثلاثة:

أولها، **الاعتقاد أو التصديق**؛ كل قول من الأقوال يحمل حكما يتعلق به تصديق القائل.

ثانيها؛ **السلوك أو التطبيق**؛ كل فعل من أفعال السلوك الإنساني تحكمه مبادئ تعقلية معينة.

ثالثها؛ **التجربة أو التحقيق**؛ كل ما تحقق به الإنسان في تجاربه، أدركه بوجه تعقلي مخصوص لا ينفك عنه.

أما العقلانيات التي تقابل هذه الأفعال التعقلية الثلاثة، فنصطلح على تسميتها، بتوظيف الاشتقاق العربي، بالأسماء الثلاثة الآتية:

- فعل التعقل الخاص بالاعتقاد أو التصديق هو ما نسميه **العقل** (أو **العقلانية «أ»**)؛

• فعل التعقل الخاص بالسلوك أو التطبيق نسميه **المعاقلة** (أو العقلانية «ب»)؛

• فعل التعقل الخاص بالتجربة أو التحقيق نسميه **التعاقل** (أو العقلانية «ج»).

فلنمض الآن إلى وصف هذه الوجوه الثلاثة للتعقل أو العقلانيات الثلاث: «أ» و«ب» و«ج»، وبيان مداها وحدودها.

1. أوصاف فعل العقل

سمينا الفعل الأول الذي يطلع به الانسان على الموجودات بفعل «**العقل**»، وهو كل قول يتصف بكون «العاقل» فيه:

• يعتقد صدقه

• يستند في هذا الصدق إلى دليل.

أي أن فعل العقل هو **اعتقاد مدلل**؛ ويكون هذا الدليل إما برهانا منطقيا أو اختبارا حسيا؛ وعليه، تكون القيمتان اللتان توجهان أفعال «العقل» هما: **الصدق والكذب**.

أما المبدأ العام الذي يتحكم في فعل العقل هو ما نسميه «مبدأ التابعية»، ومقتضاه «أن دلالة الكل تابعة لدلالة الجزء».

وبناء على هذا التعريف لفعل «العقل»، يتحدد **المنهج العقلي العلمي** كما يلي:

• إن المنهج العقلي العلمي هو عبارة عن مجموعة من الوسائل، تقنيات كانت أو قرارات أو إجراءات، يُمكّن الأخذ بها من **تحصيل أقوال مدللة متقومة بالصدق ومنسقة فيما بينها**.

وقد اختص هذا المستوى عند جمهور الناس باسم «العقلانية»؛ وغرضنا أن نبين أن هذا المستوى تلازمه حدود تضطرنا إلى الخروج منه طلبا لغيره؛ ومن هذه الحدود ما هو منطقي، ومنها ما هو واقعي، ومنها ما هو فلسفي.

1.1. الحدود المنطقية

نجد في الرياضيات والمنطق بابا اختص ببحث مسألة الحدود، وهي حدود لا انفكاك عنها للمنهج العقلي المرتب في هذين العلمين، إذ ثبتت بالبرهان القاطع.

في مقدمة مسائل الحدود المبرهن عليها تأتي المسألة التي تثبت وجود قضايا بالنسبة لبعض الأنساق الرياضية المنطقية، لا يمكن إثباتها ولا إبطالها داخل هذه الأنساق، مما يدل على عدم تمام هذه الأنساق التركيبي والدلالي (مسألة «غودل» Godel الأولى).

وبهذه المسألة الأصلية تتصل مسائل أخرى مشتقة منها أو معممة عليها.

ونكتفي بذكر المسائل التي تقول بأنه يستحيل البرهان على خصائص النسق بواسطة الأدوات التي استعملت في بنائه؛ نذكر من هذه الخصائص «عدم التناقض» أو «الاتساق» (المسألة الثانية لـ«غودل») و«التعريفية» و«التصديقية» (مسألة «تارسكي» Tarski)، فيتعين، للبرهان على هذه الخصائص، الخروج من هذا النسق إلى نسق أعلى يشمله، إلا أن هذا الخروج يؤدي بنا

- إما إلى التراجع إلى ما لا نهاية له، حيث إن النسق الأعلى نفسه يحتاج لأن يثبت بالبرهان اتصافه بهذه الخصائص المطلوبة، حتى يستحق أن يبرهن به على ما هو أدنى منه، فيلزمنا بذلك طلب نسق ثالث أعلى منه يصدق عليه ما يصدق على الثاني من التخلف عن البرهان على الخصائص.
- أو اللجوء إلى النسق الأدنى نفسه لتكميل أدوات البرهنة، وهذه مفارقة، فكيف يحتاج الأقوى للأخس، وقد جُعل الأقوى دليلا على الأخس.

ومثال ذلك أن النسق الصوري الذي نبنيه لنظرية المجموعات يفتقر في التدليل على خصائصه إلى نسق فوقه، إلا أن هذا النسق الأعلى يقع في الاحتياج إلى أدوات «نظرية المجموعات» نفسها التي هي دونه درجة.

2.1. الحدود الواقعية

1.2.1. النسبية؛ إذا كانت قوانين العقل يختص بدراستها علم المنطق، فمن المفروض مبدئيا أن تكون قوانينه مشتركة وكلية وواحدة عند كل عاقل وكل ناظر؛ لكن واقع هذا العلم يشهد بغير ذلك، فهو يشمل صنوفا متكاثرة ومتغايرة من القواعد والمسلمات، وكذا من الأنساق التي تبنى عليها والحسابات الآلية التي تُحوّل إليها.

ولما كانت طرق المنطق التي هي مناهج مجعولة أصلا لوصف العقل الإنساني وقوانينه بمثل هذا التشعب والاختلاف، فضلا عن الاختلاف المشهور في العلوم الرياضية والفيزيائية، فإن إمكان قيام خطاب علمي عن العقل الإنساني باعتباره حقيقة واحدة يصير من الصعب التسليم به.

2.2.1. الاستلابية؛ ما أن امتلك الإنسان بعض أسرار المناهج التقنية من «حسابية» و«آلية»، حتى صار إلى الاعتقاد بأن «التقنية» ستكون سبيله في تحقيق السعادة والخير للبشرية جمعاء، لأنها ستمكنه من تسخير الكون وتوجيهه بحسب حاجاته ووفق قيمه.

لكن لو أمعنا النظر في الأحوال التي تتقلب فيها التقنيات اليوم، لظهر لنا أن هذه الآمال الزاهية بعيدة كل البعد عن التحقق؛ والسبب في ذلك أن هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات مُشكّلةً بذلك «**كونا تقنيا خاصا**» يحتوي الإنسانَ احتواء، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقُه عن عقله.

وما هذا «الانقلاب» على الإنسان، إلا لأن التقنيات أخذت تستقل بنفسها وتسير وفق منطقها الخاص، بغير بصيرة من الإنسان. وقوام هذا المنطق الآلي مبدآن:

أحدهما، مبدأ **لا عقلاني**، وهو أن كل شيء ممكن.

وثانيهما، مبدأ لا أخلاقي، وهو أن كل ما كان ممكنا وجب صنعه.

3.2.1. الفوضوية؛ يسود الاعتقاد بأن العلم ينمو نموا يطرد اطراد الخط المستقيم ويركب بعضه بعضا ركوب الطبقات بعضها فوق بعض، متجها خطوة خطوة إلى تحقيق كمال المعرفة؛ لكن هذا التصور التراكمي الكمالي للعلم تكذبه وقائع تاريخ العلم؛ فإن النظريات العلمية، كما يَبين عنها هذا التاريخ، ليس بعضها واصلا لبعض، وإنما على الحقيقة بعضها قاطع عن بعض، بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتعاند، لا علاقات تكامل وتساند (نظرية التكوين ونظرية التطور، نظرية الميكانيكا العقلية والميكانيكا الذرية، نظرية «اينشتاين» ونظرية «نيوتن». . .).

أضف إلى كون هذه النظريات لا يكمل بعضها بعضا، أن كلا منها، ما أن يتخذ له طريقا في الإجابة عن بعض الأسئلة، حتى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أعوص منها، فتأخذ الأسئلة في التزايد والانتشار في كل اتجاه، مؤدّيةً إلى الخبط، فضلا عن الأسئلة التي لا تلقى أبدا الإجابة داخل نطاق النظرية العلمية، سواء منها تلك التي تتصل بحدود الإطار النظري ووسائل التفسير نفسه، أو تلك التي تتعلق بالخصائص الذاتية للأشياء أو بحقائقها.

3.1. الحدود الفلسفية

1.3.1. إن العقلانية العلمية صناعية لا طبيعية؛ ذلك أن هذه العقلانية تتحدد بقوانين البناء الصوري وقوانين بناء النماذج التي تتوسل بالمنطق والرياضيات، وأن «تسليط» هذه القوانين على الموضوعات المدركة لا بد أن يقوم على عمليات نذكر منها ثلاثا أصلية، هي: «التظهير» و«التحييز» و«التوسيط».

أ ـ التظهير؛ فما أن يتعلق المنهج العقلي بموضوع حتى ينزل عليه مقولة «الظهور»، فيجعله جملة من الظواهر القابلة للتحليل والتجريب؛ وهذه النزعة في تصريف الشيء إلى ظواهر من لدن المنهج العلمي من شأنها أن توقعنا في خطأين هما:

أولا، أن نماثل بين الشيء وبين صرفه الظاهري، كما لو ماثلنا بين الرصيد من الذهب والأوراق النقدية التي نتداولها.

ثانيا، أن نصرِّف تصريفا ظاهريا أمورا لا تقبل هذا التصريف كما لو مثلنا على حقيقة القصد أو النية بسهم مرسوم.

ب ـ **التحييز**؛ لا يتم للشيء كمال ظهوره إلا بإدخاله في حيز مكاني وزماني، مما يجعله قابلا لأن تجري عليه وسائل التقدير والتقسيم والتركيب المتوافرة والمتواترة؛ ومن الآثار السيئة لهذا «التحييز» جعل ما هو غير ممتد ممتدا وما هو غير قابل للمقدار قابلا له كأن يسوِّي بين معنى «الانتباه» وبين الذبذبات الحاصلة في منطقة من مناطق الدماغ.

ج ـ **التوسيط**؛ إن العلم الحاصل بالمنهج العقلي مستفاد من اصطناع الوسائط ووسائط الوسائط ووسائط أخرى من فوقها، حتى يتهيأ له ضبط الظواهر وصفا وتجريبا ومراقبة وتنبؤا؛ ويحكم «التوسيط» المبدأ التالي وهو: أنه كلما كان الشيء دقيقا ولطيفا في ظهوره، تعددت وتعقدت الوسائط إليه؛ وعلى العكس من ذلك، إذا كان الشيء مجسَّما وكثيفا، قلَّت الوسائط إليه؛ وتترتب على هذا المبدأ النتيجة التالية وهي: أن إدراك الحقائق المعنوية الموصوفة أصلا بكونها غاية في الدقة واللطافة سوف يستلزم من الوسائط المادية ما لا حصر له.

2.3.1. إن الفوارق بين العقلانية واللاعقلانية مضطربة؛ قد نحصي هذا الاضطراب في الأمور الثلاثة الآتية:

أ. **تجاوز النظريات بعضها لبعض**؛ لا يأتي على النظرية زمان، حتى تُكتشف فيها جوانب لاعقلانية تحمل العالِم على اطراحها واستبدال غيرها بها، بعد أن كانت، قبل هذا الزمان، نموذجا للنظرية العقلية.

ب. **إمكان بناء انساق منطقية خالية من بعض القوانين**؛ أضحى بالإمكان بناء أنساق تخلو من قوانين كانت تعتبر معايير ضرورية وكافية للعقلانية مثل «مبدأ عدم التناقض» و«مبدأ الثالث المرفوع»؛ يلزم عن ذلك أن ما يعد عقليا

في نسق معين قد لا يعد كذلك في نسق آخر، وكلاهما مع ذلك مذهب في المنطق سليم ومشروع.

ج. **إباحة الضرورة العلمية للمتناقضات**؛ قد تدعونا أسباب الحياة اليومية إلى أن نعمل بالأحكام المتناقضة، ونكون بذلك قد تصرفنا التصرف العقلي السليم، وإلا ألقينا بأنفسنا إلى التهلكة.

إزاء هذه الحدود التي تعوق العقلانية في مستوى العقل، يلزمنا طلب عقلانية غيرها تبغي مجاوزة هذه الحدود، وخاصة أن العقل كما بيناه ليس ذاتا وإنما صفة، وكل ما كان صفة أمكن الخروج منه إلى غيره.

والحق أن مناهج تحصيل المعرفة العلمية وتبليغها لم تكتسب مشروعيتها عند الإنسان إلا بفضل أسباب ظرفية عرضية بالإمكان أن تقوم مقامها أسباب غيرها تؤدي إلى إنشاء وصف عقلي آخر لاكتساب المعرفة وتعليمها.

2. أوصاف فعل المعاقلة

أما الفعل الثاني الذي يطلع به الإنسان على الموجودات فهو فعل «**المعاقلة**» الذي نعرفه كما يلي: فعل «المعاقلة» هو كل فعل تعقلي يتصف بكون «المُعاقِل» فيه

- يطلب تحقيق هدف معين
- ويستند في هذا التحقيق إلى أسباب معينة.

أي أن فعل المعاقلة هو **كل توجه إلى العمل مصون عن العبث**؛ وتكون القيمتان الموجهتان للمعاقلة هما: **الاتفاق والاختلاف**.

فلما كان المُعاقِل يشترك مع غيره في تعقيل المسألة المطروحة، فإن اتفاقه معه هو الذي يدفعه إلى العمل، والاختلاف معه هو الذي يؤدي إلى تعثره أو الوقوف دونه؛ فالمُعاقل لا يطلب «الصدق» كما هو الشأن بالنسبة للعاقل، وإنما يطلب **الصواب**.

ومن هنا يظهر أن «المُعاقلة» تزيد عن «العقل» الذي يتصف بخاصية التعدي بكونها تتصف **بخاصية التناظر** (symétrie)، بمعنى أن المُعاقِل يقر لغيره

بنفس الحقوق والواجبات التي له، كأن يسلم أن سلوكه هو أيضا موجه بقصد معين، وأن له أسبابا تبعث على فعله، وأنه لا يقصد فعل ما يَضُرُّ به، وأنه يطلب ما يقدر عليه، ويسلك إليه أقرب السبل.

ولما كانت صفة التعقل المحددة للمعاقلة تُكتسب بطريق المعاونة والمشاركة، فإن المبدأ العام الذي يضبط المعاقلة هو عكس مبدإ التابعية الذي يتقيد به مستوى العقل، وهو «أن الكل يؤثر في الجزء» أو قل «إن دلالة الجزء تابعة لدلالة الكل».

وعلى هذا يمكن تحديد **منهج المعاقلة** كما يلي:

● منهج المعاقلة هو عبارة عن مجموعة من الطرق التي تحصل أفعالا **معلَّلة ومتقومة بالصواب ومقيَّدة بتحكم الكل في الجزء.**

وتمتاز عقلانية المعاقلة بالأوصاف التالية:

أ. لما كانت المعاقلة متجهة إلى العمل، فإنها تُخضِع العقل لقيم تَحُدُّ من نسبيته واستلابيته وفوضويته، وتخرج به عن المعايير التشييئية التي تتسم عقلانيته بها مثل: «التظهير» و«التحييز» و«التوسيط»؛ فإن كان العقل يتعلق بـ«**القضايا**»، فإن المعاقلة لها تعلق بـ«**المواقف**»؛ والموقف على خلاف القضية يستلزم توجها وتوجيها؛ وكل توجه أو توجيه يجتهد، قدر الإمكان، في رفع أسباب الضرر الناتج عن عقلانية غير موجهة.

ب. قد يكون فعل «المعاقلة» مبنيا أساسا على تصديقٍ مدلّل، أي مستجيبا لشروط عقلانية «العقل» بينما فعل «العقل» لا تدخل مبدئيا في حده القيم، بل تظل هذه القيم أمرا واردا عليه من الخارج.

ج. أن «المعاقلة» قد تمد العقل بأسباب الانفتاح على إمكانات تطوير أدواته المنهجية وإغناء مضامينه المعرفية.

وإذا كانت «المعاقلة» ترفع جوانب سلبية في العقل، فإنها لا تنجو هي نفسها من بعض الحدود والآفات التي تدعونا إلى طلب مستوى ثالث يخلو من هذه الآفات.

من هذه الآفات نذكر اثنين: «التظاهر» و«التقليد».

- **التظاهر**؛ فقد يتصنع المُعاقل سلوكا من السلوكات من غير أن يتحقق به ويصير وصفا له، ويؤدي هذا التصنع إلى تزييف العلاقات بين المعاقلين وإلى جلب المضار عليهم.

- **التقليد**؛ قد ينقل المُعاقل كيفيات سلوكه مما عداه من غير إدراك لمعاني هذا السلوك، فيقع في الآلية والابتذال والتعصب.

3. أوصاف فعل التعاقل

أما الفعل التعقلي الثالث الذي يطلع به الإنسان على الموجودات فهو فعل **«التعاقل»**، وحدُّه هو التالي:

فعل التعاقل هو كل فعل تعقلي يتصف بكون المتعاقل فيه

- يُحصّل تجربة فعلية
- يستند في هذه التجربة إلى معان مخصوصة.

أي أن فعل التعاقل هو كل **تجربة حقيقية تستفيد معنى معينا**، وتكون القيمتان الموجهتان للتعاقل هما: **اليقظة والغفلة**.

تجدر الإشارة هنا إلى أن «**اليقظة**» المطلوبة في حق التعاقل ليست مجرد الوعي الذي تقول به بعض الفلسفات التأملية، وإنما هي معنى لا يدل على تحصيل الشعور بوصف ما بقدر ما يدل على اكتساب القدرة على الخروج من هذا الوصف إلى التحقق بوصف مغاير وإلى تحصيل ملكة التجديد.

كما أن «**الغفلة**» ليست هي اللاوعي، لأن اللاوعي وهو مجرد غياب الشعور بوصف ما، بينما «الغافل» قد يكون محصلا لهذا الشعور، إذ الأصل في «الغفلة» أن يبقى «الغافل» دون القدرة على الخروج من الوصف المشعور به إلى التحقق بوصف جديد وإلى تصحيح تجربته.

فالمتعاقل إذن لا يطلب «الصدق المنطقي» كما هو الشأن في مستوى العقل، ولا «الصواب الاجتماعي» كما في مستوى المعاقلة، وإنما يطلب «**الحقيقة**» من حيث هي معنى يحصل بالتجربة الفعلية.

ومن هنا، يظهر أن التعاقل يزيد عن المعاقلة بكونه يتصف بخاصية ثالثة هي **خاصية الانعكاس** (*Réflexivité*) بمعنى أن المتعاقل لا يكتفي بممارسة حقوق وواجبات «المعاقل» في علاقته بغيره، بل إنه يزاول «المعاقلة» مع نفسه فيجعل من نفسه غيرا يتصرف معه تصرفه مع من يعاقله سواء بسواء.

وإذا كان التعاقل يقوم على التجربة الشخصية، فإنه يظل متميزا عن كل نزعة ذاتية، لأن «الذاتية» من شأنها أن تتسبب في انتشار النسبية والاختلاف بين المتعقلين، بينما التعاقل يرفع التشتت والتفرد وينزع إلى **التجمع والتوحد**، إذ يؤدي إلى أن تخرج الذات من وصف إلى وصف قد يكون نقيضه، وإلى أن تتحقق الذات بهذا الوصف على طريقة تحقق الغير به؛ ومتى صارت المغايرة في الذات الواحدة مماثلة للمغايرة بين الذوات المتعددة، فإن المتعاقل يكون قائما بشرط الجمع بين الذات والغير في كيانه.

ولما كانت صفة التعقل هنا تكتسب عن طريق تفاعل حقيقي بين الذات والغير، وكان عنصرا «الذات» و«الغير» لا يستقل بهما بالضرورة أصلان مختلفان هما شخصان متميزان، وإنما بالإمكان اجتماعهما في أصل واحد من غير انتقاص في مدلوليهما، فإن المبدأ العام للتعاقل هو مبدأ يجمع بين «مبدأ التابعية» الذي يتقيد به العقل، ومبدأ «عكس التابعية» الذي تتقيد به المعاقلة؛ وصيغة هذا المبدأ الجامع: «إن الكل يؤثر في الجزء وأن الجزء يؤثر في الكل» أو قل «إن دلالة الكل تابعة للجزء ودلالة الجزء تابعة للكل».

وعلى هذا يمكن تحديد **منهج التعاقل** كما يلي:

- منهج التعاقل هو عبارة عن مجموعة من الطرق التي تُحصّل **تجارب متقومة بالحقيقة ومقيَّدة بارتباط الكل بالجزء والجزء بالكل.**

وتمتاز عقلانية التعاقل بالأوصاف التالية:

أ. لما كانت التجربة المقومة للتعاقل فعلية يُشترط فيها تحقق الذات بها، سقط عنها إمكان تفعُّلها واصطناعها أي «التظاهر» بها، هذا العيب الذي يهدد المعاقلة.

ب. إن التجربة الفعلية المقومة للتعاقل تُمكّن من تجديد الأوصاف عند المتعاقل، وذلك بتجديد قدرته على مجاوزة قيود الظروف وجمود العادات.

ج. كل فعل تعاقلي يستند إلى سلوك موجه، أي يستجيب لشروط المعاقلة، بينما الفعل الذي ينتمي إلى المعاقلة قد تنقصه التجربة الفعلية.

ومجمل القول إن المتعاقل يخرج عن أوصاف «**التصديق**» المبنية على التقييد وعن أوصاف «**التطبيق**» المهدَّدة بالتقليد إلى أوصاف «**التحقيق**» المؤدية إلى التجديد.

4. أصناف العلاقات بين أفعال التعقل الثلاثة

ترتبط المستويات الثلاثة للعقلانية: «العقل» و«المعاقلة» و«التعاقل» فيما بينها بعلاقات معينة.

أ. **علاقة الاستغراق الأقوى**؛ فكل «تعاقل» هو «معاقلة»، كما أن «المعاقلة» هي «عقل» من غير أن يصح العكس.

ب. **علاقة التفاضل**؛ فمتى كان العقل ـ وهو الاعتقاد المبني على الدليل ـ مستندا إلى المعاقلة ـ وهي العمل الموجه ـ وإلى التعاقل ـ وهو التحقق بتجربة معينة ـ كان أفضل وأكمل؛ أما إن خلا من شرط العمل الموجه أو من شرط التجربة الفعلية كان أنقص أو أعجز.

ج. **علاقة التكامل**؛ إن الأفعال العقلية الثلاثة، وإن تفاوتت في الدرجة، فإنها تشكل جوانب متكاملة من التعقل الإنساني يختص كل منها بوجه معين من هذا التعقل.

د. **علاقة التجريد**؛ لما كان «التعاقل» هو الجامع لأوصاف التعقل، فإن «المعاقلة» تعتبر تجريدا لبعض أوصافه، كما أن «العقل» يعتبر تجريدا لـ«المعاقلة»، فيكون «العقل» بمثابة تجريد التجريد؛ وعلى هذا، ندرك أن يوصف «العقل» بوصف الوجود المكتوب و«المعاقلة» بوصف الوجود المنطوق و«التعاقل» بوصف الوجود المفهوم.

أما مخالفة هذه العلاقات التي تضبط مستويات التعقل الثلاثة، فيؤدي

إلى أخطاء منهجية قد نتتبع آثارها في بعض الاتجاهات الفلسفية التي سجلها تاريخ الفلسفة ماضيا وحاضرا.

فمخالفة الترتيب الاستغراقي ينتج عنه القول بأسبقية الشكل على المضمون أو بأسبقية المضمون على التحقق به.

ومخالفة شرط التفاضل تؤدي إلى اتخاذ مرتبة عقلانية ناقصة معيارا للحكم على ما هو أكمل منها؛ فيلزم من ذلك اعتبار العقلانية الأكمل انحرافا وابتداعا لامتناعها على هذا المعيار الناقص.

ومخالفة شرط التكامل تؤدي إلى الأخذ بجانب من هذه الجوانب العقلانية وعدم الخروج إلى غيره، فيقع الأخذ به في منزلة التطرف.

وأما مخالفة شرط التجريد، فيلزم عنها قطع كل مرتبة من مراتب العقلانية عن سياقها، أي عن أسبابها الخارجية، فأسباب إنتاج العقل وتوظيفه موجودة في مستوى المعاقلة، كما أن أسباب المعاقلة الإنتاجية والتوظيفية موجودة في مستوى التعاقل.

وإذا كان نموذجنا في التعقل يسمح بتمييز أصناف مختلفة فيه، فلا ينبغي أن نرتب على هذا التصنيف تقسيما للعلوم والمعارف، ذلك أنه

- قد تتعاقب على العلم الواحد المناهج التعقلية الثلاثة: «العقل» و«المعاقلة» و«التعاقل».

- قد تختلف درجة تعلق العلوم بهذه المناهج؛ فقد يكون بعضها أعلق بمنهج تعقلي معين من غيره.

- قد يكون العلم الواحد منتسبا أصلا إلى منهج تعقلي معين في فترة من تاريخه، ثم تأخذ أجزاء منه في الانتساب إلى غيره من مناهج التعقل وهلم جرا.

فلو أخذنا على سبيل المثال «الرياضيات» التي تعتبر من أوغل العلوم في عقلانية العقل، فإننا نجد جوانب منها تدخل في باب «المعاقلة» مثل خطابات الرياضيين إلى الأكاديميات لاطلاعها على نتائج أبحاثهم، وجوانب تدخل في

سياق «التعاقل» مثل مراحل تحسس الطرق المؤدية إلى البرهنة على المطالب.

■ القول الجامع لما سبق أن التعقل مراتب ثلاث متفاضلة ومتكاملة: «عقل» يختص بالاعتقاد و«معاقلة» تختص بالعمل و«تعاقل» يختص بالتجربة، فيكون الاعتقاد معقولا إن كان مبنيا على الدليل، ويكون العمل معقولا إن كان موجها إلى هدف، وتكون التجربة معقولة إن وقع التحقق بها.

ويترتب على هذا أن اللامعقول يختلف باختلاف مراتب التعقل، فقد يكون اللامعقول هو «عدم تحصيل الدليل» (عدم العقل)، أو يكون هو «عدم ابتغاء الهدف» (عدم المعاقلة)، أو يكون «عدم التحقق بالتجربة» (عدم التعاقل). وبهذا نكون قد برهنا على مطلوبنا في هذا البحث وهو أن عقلانية العقل القائمة على الاعتقاد المدلل وحده ليست إلا مستوى فقيراً من التعقل ينبغي تعديه إلى مستويات أغنى، يصير فيها الاعتقاد المدلل تابعا لقيم العمل الموجَّه الذي هو بدوره تابع لمعاني التجربة الفعلية.

فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان[1]

نستهل هذا البحث باتخاذ إجراء اصطلاحي أساسي، وهو أن نخصص، من الآن فصاعدا، لفظ «**الفلسفة**» بالدلالة على المعرفة التي وضعها الإنسان من عنده، فنقول: «الفلسفة الإنسانية»، ولا نقول: «الفلسفة القرآنية»، كما نخصص لفظ «**الحكمة**» بالدلالة على المعرفة التي جاء بها الوحي من عند الله، فنقول: «الحكمة الإلهية»، ولا نقول: «الحكمة الفلسفية» أو «حكمة الفلاسفة»، ولا، بالأوْلى، نُطلق اسم «علم الحكمة» على الفلسفة، ولا اسم «الحكماء» على الفلاسفة[2].

ولا يخفى أن هذا الإجراء الاصطلاحي يضاد كليا نظيره الذي قام به «ابن رشد»؛ فقد خص كلمة «الحكمة» بإفادة معنى «الفلسفة» في مقابل

---

(1) الأصل في هذا الفصل مقال نشر بمجلة حراء، السنة الأولى، العدد 3، سنة 2006، ص.58 ـ 61؛ والعدد 4، سنة 2006، ص.14 ـ 18 (ر.م.).

(2) الشاهد على أن بديع الزمان يميل إلى مثل هذا التخصيص تقييده في أكثر من موضع اسم «الفلسفة» بوصف «البشرية» كما في قوله: «إن سعيدا القديم والمفكرين قد ارتضوا بقسم من دساتير الفلسفة البشرية»، **المكتوبات**، ص.569؛ وأيضا حِرصُه على الإشارة إلى أن إطلاق لفظ «الحكمة» على الفلسفة هو من عمل غيره ـ أي الفلاسفة ـ كما جاء ذلك في قوله: «أما ما يسمونه بعلم الحكمة، وهي الفلسفة، فقد غرقت في تزيينات حروف الموجودات وظلت مبهوتة أمام علاقات بعضها ببعض، حتى ضلت عن الحقيقة»، **الكلمات**، ص.143؛ مما يشعر بأن ورود هذا الإطلاق في نصوصه هو من باب التساهل في الاستعمال ومجاراة الغير، لا من باب صحة هذا الاستعمال أو الاقتناع به (نشير هنا إلى أن تسويد الكلمات في النصوص المنقولة هو من فعلنا).

«الشريعة» كما جاء ذلك في عنوان كتابه المعروف: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**؛ ومن شأن تخصيص الفلسفة بالحكمة ومقابلتها بالشريعة أن يوهم بأن الحكمة اجتمعت كلُّها في الفلسفة، وأن الشريعة لا حكمة فيها، بحيث تَرِد على هذا الإجراء شبهة التخليط أو التغليط؛ ولا دفع لهذه الشبهة إلا بتغيير عنوان هذا الكتاب بأحد الطريقين: إما الاستبدال أو التقييد؛ والطريق الأول منهما يقوم في أن نضع لفظ «الفلسفة» مكان لفظ «الحكمة»، فنقول: **فصل المقال فيما بين الفلسفة والشريعة من الاتصال**، ولا سيما أن المصطلح الذي اختار «ابن رشد» أن يستعمله في أول كلامه في كتابه هذا هو لفظ «الفلسفة»، وليس لفظ «الحكمة»؛ والطريق الثاني يقوم في أن نخصص طرف الحكمة من طرفَي هذه المقابلة بواسطة الإضافة، فنقول: **فصل المقال فيما بين حكمة الفلسفة وحكمة الشريعة من الاتصال** أو أن نخصصه بواسطة الإسناد، فنقول: **فصل المقال فيما بين الحكمة الفلسفية والحكمة الشرعية من الاتصال.**

وبعد هذا التوضيح الاصطلاحي الضروري، نتَّبع في عرض موقف بديع الزمان من العلاقة بين «الفلسفة» و«الحكمة» الطريق الذي يُؤثِر هو نفسه اتباعَه في بسط أفكاره وآرائه، لأننا نكون بذلك أقرب إلى فهم هذا الموقف مما لو اتبعنا في ذلك طريقا غيرَه من طرق العرض والإيضاح والتحليل المعلومة؛ وليس هذا الطريق المفضَّل لدى بديع الزمان إلا طريق التمثيل والتشبيه؛ فلنوضح إذن موقفه من هذه العلاقة بتشبيه تمثيلي مخصوص نتأوَّله ونتعرف من خلاله على الصفات التي يتميز بها هذا الموقف؛ وليكن هذا التشبيه كالتالي:

فكما أن «كوبيرنيك» أحدث انقلابا في تصور العلاقة بين الأرض والشمس[1]، فكذلك بديع الزمان أحدث انقلابا في تصور العلاقة بين الفلسفة

(1) «نيقولاوس كوبيرنيك» فلكي بولوني (1473 ـ 1543)، اشتهر ببرهنته على دوران الأرض على نفسها وحول الشمس، مبطلا بذلك الرأي القديم الذي يجعل الأرض ثابتة والشمس دائمة الدوران حولها.

والحكمة، أو قُل، على جهة التشبيه، بين أرض الفلسفة وشمس الحكمة؛ غير أن هذا الانقلاب الجديد أخذ مسارا معاكسا لانقلاب فكري آخر نُعِت هو أيضا بكونه «كوبرنيكيا»، وهو بالذات الانقلاب الذي أحدثه «كانط» في تصور العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف(1)؛ فيتعين إذن أن نحدد خصوصية انقلاب بديع الزمان ـ هذه الخصوصية التي تَثْبُت له معها الصفة «الكوبرنيكية» وتنتفي عنه الصفة «الكانطية» ـ كما يتعين تحديد نوع الإنسان الذي يتولد من هذا الانقلاب الفكري الجديد.

ومعلوم أن مفهوم «الانقلاب» أخص من مفهوم «التغيير»، إذ هو تغيير الشيء إلى ضده أو نقيضه، بحيث يكون الموقف من العلاقة بين الفلسفة والحكمة الذي انقلب إليه بديع الزمان مضادا للموقف الذي انقلب منه؛ فلننظر الآن في هذا الموقف المنقلَب منه، حتى نتبين قدر التحوّل الذي سوف يطرأ على فكر صاحبه.

1. بديع الزمان الفيلسوف والوصل بين الفلسفة والحكمة

يقر بديع الزمان بأنه اشتغل بالفلسفة مدة وتعلق بها تعلقه بالعلوم العقلية كما اشتغل وتعلق بها غيره من المفكرين(2)، بحيث يصح أن نَعُد هذه الفترة من حياته الفكرية فترة تفلسف صريح جعله يتخذ من العلاقة بين الفلسفة والحكمة نفس الموقف الذي اتخذه فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد(3)، وهو، على التعيين، موقف **الجمع** أو

(1) «إيمانوئيل كانط» فيلسوف ألماني (1724 ـ 1804)، أثبت دور الذات الفاعل في تشكيل المعرفة الإنسانية، مفندا بذلك النظرية القديمة التي تجعل للموضوع الدور الفاعل في تشكيل هذه المعرفة.

(2) يقول: «كان سعيد القديم ـ قبل حوالي خمسين سنة ـ لزيادة اشتغاله بالعلوم العقلية والفلسفية يتحرى مسلكا ومدخلا للوصول إلى حقيقة الحقائق، داخلا في عداد الجامعين بين الطريقة والحقيقة»، **المثنوي العربي النوري**، ص.29؛ انظر أيضا: **المكتوبات**، ص.570 ـ 569.

(3) الملاحظ أن بديع الزمان لا يذكر الكندي كما يبدو أنه لم يذكر فيلسوف المغرب =

الوصل بينهما، بمعنى أن الفلسفة لا تخالف الحكمة، وإنما توافقها.

والواقع أننا إذا دققنا النظر في هذا الجمع - أو الوصل - وجدنا أنه يتخذ صورتين اثنتَين: إحداهما، الصورة التي اشتهر بها الكندي والفارابي وابن سينا؛ والثانية، الصورة التي اشتهر بها أبو سليمان السجستاني وابن رشد؛ فلنبسط الكلام في هاتين الصورتين للوصل بين الفلسفة والحكمة.

1.1. جمع التداخل بين الفلسفة والحكمة؛ إن الصورة الأولى التي اتخذها الجمع بين الفلسفة والحكمة هو أنه عبارة عن **تداخل**، بمعنى أن الفلسفة والحكمة تدخل إحداهما في الأخرى، فما تقرره الحكمة تثبته الفلسفة، وما تدّعيه الفلسفة تؤيده الحكمة، بحيث تنزلان منزلة **الأختين الشقيقتين**؛ ويقوم هذا الوصل التداخلي، حسب ما جاء في نصوص بديع الزمان، على مبدأين أساسيين:

أحدهما، **مبدأ تأسيس النقل على العقل**؛ ومقتضاه أن النقل يُؤوَّل على مقتضى العقل متى ظهر تعارضه معه.

والثاني، **مبدأ التوسل بالعقل في النقل**؛ ومقتضاه أن المفاهيم العقلية تكون وسائط في بيان الحقائق النقلية.

وقد عَمل بديع الزمان بهذين المبدأين في فترة تفلسفه، إذ يخبرنا أنه كان يقيم الحقائق الإسلامية على أدلة عقلية كما هي طريقة الفلاسفة، داخلا في مناظرة خصومه وخصوم الإسلام[1]؛ كما نجد أنه كان يلجأ في توضيح المعاني الإسلامية إلى المفاهيم الفلسفية كشأنه مع معنى «العدل»، إذ لجأ في بيانه إلى نظرية «أفلاطون» في الفضائل الأربع - أي العفة والشجاعة والحكمة

= ابن رشد إلا قليلا جدّا، قد لا يتعدى ذلك المرتين؛ انظر: **المكتوبات**، ص.249؛ وأيضا **الشعاعات**، ص.663.

(1) يقول: «لما كان اشتغال سعيد القديم بعلمي الحكمة [أي الفلسفة] والحقيقة [أي التصوف] ويناظر عظماء العلماء ويناقشهم في أدق المسائل وأعمقها [...]، قد لا يُدرَك قسم منها [أي من ترقياته الفكرية وفيوضاته القلبية] - بعد جهد جهيد - إلا الراسخون في العلم»، **المثنوي العربي النوري**، ص32.

والعدل ـ وأيضا إلى نظرية «أرسطوطاليس» في مفهوم «الفضيلة» باعتبارها وسطا بين الإفراط والتفريط[1].

2.1. جمع التصاحب بين الفلسفة والحكمة؛ أما الصورة الثانية التي اتخذها الجمع بين الفلسفة والحكمة، فهي أنه عبارة عن تصاحب؛ بمعنى أن الفلسفة والحكمة، ولو أنهما تعبِّران عن حقيقة واحدة، تبقيان مستقلتين إحداهما عن الأخرى، إذ تكون لكل واحدة منهما لغتها وجمهورها ومنهجيتها ومقصديتها الخاصة، فتكون العلاقة بينهما علاقة تساوق وترافق أشبه بترافق **الصديقتَين**؛ والأصل في القول بهذا **الوصل التصاحبي** هو الاعتقاد بأن الفلسفة تأخذ بمبادئ ثلاثة لا تأخذ بها الحكمة:

أحدها، **مبدأ الاندهاش**؛ ومقتضاه أن فعل التفلسف يتولد من الشعور بالدهشة إزاء الآثار في النفس أو إزاء الأشياء في الأفق.

والثاني، **مبدأ الاستشكال**؛ ومقتضاه أن الفيلسوف لا يفتأ يضع الأسئلة تلو الأخرى، باحثا عن الأجوبة عنها.

والثالث، **مبدأ الاستدلال**؛ ومقتضاه أن الفلسفة تستند في إثبات حقائقها إلى الأدلة العقلية التي قد تبلغ أعلى مراتب اليقين.

وقد عَمل بديع الزمان بهذه المبادئ الثلاثة، هي الأخرى، في فترة تفلسفه، إذ كان يتمتع بقدرة اندهاش قَلَّ نظيرها، فلا يرى شيئا في نفسه أو في أفقه إلا ويرى فيه سرا خفيا ينبغي استكناه أمره؛ وأيضا كانت الأسئلة المصيرية تملك عليه مشاعره وتستحوذ على مداركه، فيشغله طلب الأجوبة عنها طويلا، معاودا النظر فيها، إن تصحيحا أو تعميقا؛ ولم يكن بديع الزمان يجد من طريق أسلم في استكناه الأمور التي يندهش لها ولا في الجواب عن الأسئلة التي تهجم عليه إلا طريق البرهان العقلي، لكي تطمئن نفسه التي بين جنبيه ويقتنع خصمه الذي بين يديه.

---

(1) إشارات الإعجاز، ص.23 ـ 33.

وعلى الجملة، كان بديع الزمان الفيلسوف كغيره من فلاسفة الإسلام يسلّم بمبدإ الجمع بين الفلسفة والحكمة، سواء اتخذ هذا الجمع شكل **التداخل** كما عند الفارابي وابن سينا أو شكل **التصاحب** كما عند ابن رشد.

2. بديع الزمان الحكيم والفصل بين الفلسفة والحكمة

ها هنا يجب التنبيه على حقيقة أساسية، وهي أن هذا الجمع بين الفلسفة والحكمة، إذا كان النظر العقلي المجرد يجوّزه ولا يحيله، فإن الواقع الحي يكذبه ولا يؤيده؛ ذلك أنه حدثَ على مرأى ومسمع من بديع الزمان انقلاب سياسي اجتماعي تصدَّع له التاريخ، واهتز له المجتمع، وصُعِق له الإنسان؛ ولم يكن هذا الانقلاب السياسي الاجتماعي إلا أثرا من الآثار التي انعكس بها على المجتمعات الغربية الانقلاب الفكري الذي قامت به الفلسفة الحديثة ضد الحكمة الدينية، والذي يمثله خير تمثيل فكر الفيلسوف الألماني «كانط».

وكان لا بد لهذا التعارض الغريب بين تجويز العقل للجمع بين الفلسفة والحكمة وتكذيب الواقع المعيش له من أن يشغل بال بديع الزمان طويلا، ويدعوه إلى مراجعة موقفه الفلسفي، وبالتالي إلى تجديدِ النظر فيما تقرر بين فلاسفة الإسلام من أن الفلسفة والحكمة متصلتان إتصالَ تداخلٍ كالشقيقتين أو اتصالَ تصاحبٍ كالصديقتين.

من هنا يبدأ العهد الجديد لبديع الزمان، إذ يتجرد من لباسه الفلسفي القديم ليلبس لباسا جديدا، ألا وهو «لباس الحكمة»، أو قل ها هنا نشهد **موت بديع الزمان الفيلسوف وولادة بديع الزمان الحكيم**[1]، ونسوق في هذا المقام نصا بهذا الشأن لا غبار عليه، وهو التالي:

---

(1) يعتبر بديع الزمان هذه الولادة الجديدة بمثابة تجل لاسم «الحكيم» من أسماء الله عليه، إذ يقول: «كذلك أخوكم هذا الذي لا يُعد شيئا يذكر، وهو لا شيء، قد وُهب له وضع يجعله يحظى باسم الله (الرحيم) واسم الله (الحكيم) من الأسماء الحسنى. وذلك أثناء ما يكون مستخدَماً لخدمة القرآن فحسب، وحينما يكون منادياً لتلك الخزينة العظمى التي لا تنتهي عجائبها[...]. فجميع «الكلمات» إنما هي جلوات =

«راجعت أول ما راجعت تلك العلوم التي اكتسبتها سابقا أبحث فيها السلوى والرجاء؛ ولكن كنت ـ ويا للأسف! ـ إلى ذلك الوقت مغترفا من العلوم الإسلامية مع العلوم الفلسفية ظنا مني ـ ظنا خطأ جدا ـ أن تلك العلوم الفلسفية هي مصدر الرقي والتكامل ومحور الثقافة وتنور القلب، بينما تلك المسائل الفلسفية هي التي لوثت روحي كثيرا، بل أصبحت عائقة أمام سموي المعنوي.

«نعم، بينما كنت في هذه الحالة، إذا بحكمة القرآن المقدسة تسعفني، رحمة من العلي القدير، وفضلا وكرما من عنده سبحانه، فغسلت أدران تلك المسائل الفلسفية، وطهرت روحي منها ـ كما هو مبين في كثير من الرسائل ـ إذ كان الظلام الروحي المنبثق من العلوم الفلسفية يُغرق روحي ويطمسها في الكائنات، فأينما كنت أتوجه بنظري في تلك المسائل، فلا أرى نورا ولا أجد قبسا، ولم أتمكن من التنفس والانشراح حتى جاء نور التوحيد الساطع النابع من القرآن الكريم الذي يلقن «لا إله إلا الله»، فمزق الظلام وبدده، فانشرح صدري وتنفّس بكل راحة واطمئنان»[1].

ويتخذ هذا التحول الجذري في حياة بديع الزمان مظهرين اثنين: أحدهما مظهر نقدي والثاني مظهر بنائي.

= تلك الحظوة؛ نرجو من الله تعالى أن تكون نائلة لمضمون الآية الكريمة: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾»، المكتوبات، ص.23 ـ 24؛ كما أنه يؤرخ لهذه الولادة برؤيا صادقة رآها قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، قائلا: «رأيت نفسي تحت جبل آرارت، وإذا بالجبل ينفلق انفلاقا هائلا ـ فيقذف صخورا عظيمة كالجبال إلى أنحاء الأرض كافة، وأنا في هذه الرهبة التي غشيتني رأيت والدتي ـ رحمة الله عليها ـ بقربي، قلت لها: «لا تخافي يا أماه! إنه أمر الله، إنه رحيم، إنه حكيم»، نفس المصدر، ص.475؛ وفي كلامه عن «التجلي» و«الجبل» إشارة خفية إلى قصة موسى عليه السلام، إذ سأل ربّه الرؤية القدسية، فـ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ (سورة الأعراف: 143).

(1) اللمعات، ص.367 ـ 368؛ ويقول أيضا في موضع سابق: «فما كان من «سعيد الجديد» إلا القيام بتمخيض فكره والعمل على نفضه من أدران الفلسفة المزخرفة ولوثات الحضارة السفيهة»، نفس المصدر، ص176.

1.2. انقلاب بديع الزمان ونقد الوصل بين الفلسفة والحكمة؛ يتجلى المظهر النقدي لهذا التحول في كون بديع الزمان اشتغل بنقد الجمع بين الفلسفة والحكمة في صورتيه الاثنتين: التداخل والتصاحب نقدا مثلَّثا، نقدا منطقيا ونقدا أخلاقيا ونقدا إشاريا؛ ولا عجب في ذلك، فالحكيم أصلا لا يكتفي بالنقد المنطقي للآراء كما يكتفي به الفيلسوف، بل يتعداه إلى النقد الأخلاقي لها، لأنه لا ينظر إليها مجردة، وإنما مقترنة بالعمل، فيقوّمها بحسب أثرها العملي، ثم يرتقي بها درجة، فينظر إليها من جهة قيمتها الجمالية، فيأتي بنقده الإشاري لها.

فلنبدأ بتوضيح كيف مارس بديع الزمان هذا النقد المثلَّث على الضرب الأول من الوصل بين الفلسفة والحكمة، وهو الضرب التداخلي الذي ينبني، كما تقدم، على مبدأين اثنين هما: «مبدأ تأسيس النقل على العقل» و«مبدأ التوسل بالعقل في النقل».

1.1.2. نقد التداخل بين الفلسفة والحكمة

أ. النقد المنطقي؛ يرى بديع الزمان أن مبدأ تأسيس النقل على العقل الذي ينبني عليه جمع التداخل هو عبارة عن ترجيح بغير مرجِّح، ذلك لأن العقل ليس أقل من النقل حاجة إلى التأسيس، ولا يمكن أن يكون هذا التأسيس بطريق العقل نفسه متى كان هذا العقل هو «العقل الدائر بين الناس»(1) ولم يكن عقلا من نوع جديد لا عهد للفلسفة به(2)؛ كما أن هذا

(1) جاء هذا الوصف في قوله: «وشاهدت السُّنن كالجبال المتدلية من السماء، من استمسك ولو بجزئي استصعد واستسعد، ورأيت من خالفها واعتمد على **العقل الدائر بين الناس** كمن يريد أن يبلغ أسباب السماوات بالوسائل الأرضية فيتحمق كما تحمق فرعون بـ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا﴾ (غافر: 36)»، **المثنوي العربي النوري**، ص.165.

(2) إذ يقول: «من الأصول المقررة أنه إذا تعارض العقل والنقل، يُعد العقل أصلا ويؤوَّل النقل، ولكن ينبغي لذلك أن يكون **عقلا حقا**»، **صيقل الإسلام**، ص.29؛ ويقول أيضا في موضع آخر: «إذا تعارض العقل والنقل، يكون الاعتبار للعقل والتأويل للفكر، لكن يجب أن يكون هذا **العقل عقلا**».

المبدأ يحمل على تأويل النقل بما يفضي إلى تحريفه، لأن العقل المعلوم ليس له من السعة والتجرد، ولا من القدرة على الانطلاق ما يستوجبه فهم هذا النقل[1].

ويرى بديع الزمان كذلك أن مبدأ التوسل بمفاهيم العقل في بيان معاني النقل الذي يقوم عليه هذا الضرب الأول من الوصل لا يرفع من شأن النقل، وإنما ينزل به، لأن فيه إيهاما بأن الأسس العقلية أعمق وأرسخ من الأسس النقلية؛ كما أنه لا يفيد في الظهور على الخصم، لأنه يبقى منحصرا في دفع الاعتراضات بالطريق العقلي المجرد الذي يأخذ به هذا الخصم، ولا يرقى إلى عرض حقائق النقل بالطريق الذي يمتزج فيه العقل بالقلب والذي تختص به هذه الحقائق[2]، هذا إن لم يؤد إلى تزييفها تزييفا كاملا[3].

ب. **النقد الأخلاقي**؛ يؤكد بديع الزمان أن تعاطي المتفلسف لتأسيس النقل على العقل يصيبه بأمراض قلبية، في مقدمتها مرض الغرور، ذلك لأنه يجعل من عقله الناقص والمحدود معيارا للوحي الذي هو كلام لا حد لكماله[4]؛ كما يؤكد أن التوسل بالمفاهيم الفلسفية ـ ولا سيما الطبيعية

---

(1) يقول: «اعلم أيها المتفلسف المرجح للعقل على النقل، فتؤول النقل، بل تحرف؛ إذ لم يسعه عقلك المتفسخ بالغرور والتغلغل في الفلسفيات [...]؛ **فعقلك عقالك وبالنقل نقلتك**»، **المثنوي العربي النوري**، ص.190.

(2) يقول: «ولهذا، لا يتمكنون من إعطاء الصورة الحقيقية للإسلام على تلك الصورة من العمل، إذ يطعّمون شجرة الإسلام بأغصان الحكمة التي يظنونها عميقة الجذور، وكأنهم بهذا يقوون الإسلام؛ ولكن لما كان **الظهور على الأعداء بهذا النمط من العمل قليلا، ولأن فيه شيئا من التهوين لشأن الإسلام**، فقد تركت ذلك المسلك وأظهرت فعلا أن أسس الإسلام عريقة وغائرة إلى درجة لا تبلغها أبدا أعمق أسس الفلسفة، بل تظل سطحية تجاهها...»، **المكتوبات**، ص.569 ـ 570؛ ويقول أيضا: «فلا تجعل مقاييس العلوم الإنسانية مِحَكًّا لحقائقهما [أي القرآن والمنزل عليه القرآن]، ولا تزنهما بميزانها [...]؛ ولا تطلب تزكيتهما بما يجعل دساتيرها الأرضية مصداقا على تلك النواميس السماوية.»، **المثنوي العربي النوري**، ص.348.

(3) **صيقل الإسلام**، ص36 ـ 35.

(4) يقول: «فما أجهل من اغتر بالفنون الفلسفية وصيرها محكا لمباحث القرآن القدسية!»، =

و«الميتافيزيقية» ـ في مباحث القرآن يفضي بصاحبه إلى تقديس الطبيعة وترك تقديس خالقها.

ج. **النقد الإشاري**؛ إن مَثَل الفيلسوف القائل بالتداخل بين الفلسفة والحكمة عند بديع الزمان كمَثَل من يسلك طريقا في جوف الأرض ـ أي نفَقا ـ أو من يأوي إلى كهف[1]، فيكون عبارة عن شبح لا يُرى شخصه وإن عُرفت عينه وشُهِد أثره، وينتهي بالهلاك في هذا النفق اختناقا ولَمَّا يُكمِّل سيره، وتكون منزلته في القرآن ـ الذي هو معدن الحكمة ـ منزلة الضال[2].

من ثَمَّ، يصبح الفيلسوفان اللذان ذكرهما بديع الزمان بالاسم مرات عديدة، وهما الفارابي وابن سينا معدودَين عنده في زمرة الضالين[3]، إذ كانا

= **المثنوي العربي النوري**، ص.77؛ ويقول في موضع آخر: «قد شاهدت ازدياد العلم الفلسفي في ازدياد المرض، كما رأيت ازدياد المرض في ازدياد العلم العقلي؛ فالأمراض المعنوية توصل إلى علوم عقلية، كما أن العلوم العقلية تولد أمراضا قلبية»، نفس المصدر، ص.158.

(1) انظرْ كيف أن لِرمز «الكهف» عند بديع الزمان الحكيم مدلولا هو عكس مدلول «المغارة» عند «أفلاطون» ومدلول «القَبْو» عند «ديكارت»؛ فالنازل في المغارة عند «أفلاطون» هو الإنسان الجاهل الذي لا يعرف من الأشياء إلا ظلالها في مقابل الفيلسوف الذي يعرف أعيان الأشياء ذاتها (**محاورة الجمهورية**، الكتاب السابع)، وهو عند «ديكارت» الإنسان الأعمى الذي يعيش في الظلام الدامس في مقابل الفيلسوف الذي يعيش في النور الساطع (**مقال في المنهج**، الجزء السادس)، بينما هو عند بديع الزمان الإنسان الفيلسوف نفسه، هذا الذي يَعدّه «أفلاطون» العارف بحق ويعدّه «ديكارت» البصير بحق.

(2) يقول: «وهكذا، فالطريق الأول هو طريق **الضالين** المشار إليه بـ﴿الضَّآلِّينَ﴾، وهو مسلك الذين زلوا إلى مفهوم «الطبيعة» وتبنوا أفكار الطبيعيين...»، **الكلمات**، ص650. ويقول: «﴿وَلَا الضَّآلِّينَ﴾ فالمراد منه: الذين ضلوا عن الطريق بسبب غلبة الوهم والهوى على العقل والوجدان»، **إشارة الإعجاز** للنورسي، ص.36.

(3) يقول: «إن تلك الأرض هي «الطبيعة» و«الفلسفة الطبيعية». أما النفق فهو المسلك الذي شقه أهل الفلسفة بأفكارهم لبلوغ الحقيقة؛ أما آثار الأقدام التي رأيتها فهي لمشاهير الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو؛ وما سمعته من أصوات هو أصوات الدهاة **كابن سينا والفارابي**... نعم كنت أجد أقوالا لابن سينا وقوانين له في عدد =

يقولان بالتداخل بين الفلسفة والحكمة، وهو قول أشبه بسفسطة النصارى؛ وقد ذهب ابن سينا في العمل بهذا القول إلى أبعد مما ذهب إليه الفارابي[1]؛ ولما كان بديع الزمان قد أُعجب بدهائهما واعتقد الصحة في رأيهما، فقد كاد هو نفسه أن يَحار كما ضلَّا لولا أن الله تجلى عليه باسمه «الحكيم»، فأضحى أهدى سبيلا وأقوم قيلا.

وعلى هذا، فإن العمل بمبدإ تداخل الفلسفة والحكمة يُنتِج إنسانا رقيق الإيمان ضعيف الحجة متعلقا بالظاهر مغترا بنفسه وتائها عن طريقه.

ولننعطف الآن على الضرب الثاني من الوصل بين الفلسفة والحكمة، وهو الضرب التصاحبي، فنبين كيف مارس عليه بديع الزمان هذا النقد المثلَّث، مع العلم بأن هذا الضرب يقوم على مبادئ ثلاثة هي: «مبدأ الاندهاش» و«مبدأ الاستشكال» و«مبدأ الاستدلال».

2.1.2. نقد التصاحب بين الفلسفة والحكمة

أ. النقد المنطقي؛ فبالنسبة لمبدإ الاندهاش الفلسفي، الصواب أن الفلسفة لا تصدر عن الشعور بالعجيب الخارق، وإنما عن الشعور بالغريب الشاذ[2]؛ وشتان بين الشعورين، فالأول مداره على كمال الخلقة الذي في الأشياء، بينما مدار الثاني على نقص الخلقة الذي فيها؛ والدليل على ذلك أن الفلسفة لا تتأمل المألوفات، بل تحسب كل مألوف معلوما، بل إن أكثر معلوماتها مبنية على المألوف والعادي، وليس على المعجز والخارق[3].

= من الأماكن، ولكن كانت الأصوات تنقطع كليا، بمعنى أنه لم يستطع أن يتقدم، أي أنه اختنق»، **الكلمات**، ص.648.

(1) **إشارات الإعجاز**، ص36.

(2) يقول: «إن الفلسفة التي توصَّل إليها الإنسان تحجب معجزات القدرة الإلهية وخوارق رحمته تعالى بستار العادات، فلا ترى دلائل الوحدانية المضمرة تحت تلك العاديات وتلك النعم الجليلة، ولا تبينها ولا تدل عليها، بينما إذا ما رأت ما هو خارج عن العادة من جزئيات خاصة، تتوجه إليه وتهتمّ به»، **الملاحق**، ص358.

(3) يقول: «أما حكمة الفلسفة، فهي تخفي جميع معجزات القدرة الإلهية وتسترها تحت غطاء الإلفة والعادة»، **الكلمات**، ص.150.

وأما عن مبدإ الاستشكال الفلسفي، فالصواب أنه غير مضبوط في مقاصده المتعلقة بالكائنات، فيقع في الخبط والانتشار في كل اتجاه؛ كما أنه غير مشفوع بالجواب المطلوب، فيقع صاحبه في الحيرة البالغة، بل في العذاب الشديد[1].

وأما عن مبدإ الاستدلال الفلسفي، فالصواب أنه سلسلة من القضايا التي يتهددها الوهم على الدوام؛ فلو فرضنا أننا نريد أن ندفع عنها هذا التهديد، فحينئذ يلزم أن نستدل على كل قضية من هذه القضايا بسلسلة أخرى من القضايا يتهددها بدورها الوهم، وهكذا دواليك؛ فلا نكاد ندفع الوهم عن سلسلة حتى نجلبه إلى سلاسل من دونها بلا انقطاع[2].

ب. **النقد الأخلاقي**؛ لما كان الاندهاش الفلسفي في أصله استغرابا، ولم يكن أبدا استعجابا، أوقع المتفلسف في محذورَين:

أحدهما، **سد طريق الاعتبار**؛ إذا كانت الفلسفة لا تتعجب من العاديات والمألوفات، فإنها لا تمكّن صاحبها من استخراج العِبر والعظات منها.

والثاني، **فتح طريق النكران**؛ إذا كانت الفلسفة تُلقي بغطاء الإلفة على الأشياء، فإنها تحول دون معرفة القدرة الإلهية والإقرار بأفضالها غير المتناهية.

ولما كان الاستشكال الفلسفي تساؤلا غير منضبط، أفضى إلى أمرين كلاهما حرمان هالك:

---

(1) يقول: «إذا تخبط ذلك العقل في وحل الضلالة والكفر، فإنه يصبح آلة تعذيب ووسيلة إزعاج، بما يجمع من آلام الماضي الحزينة ومخاوف المستقبل الرهيبة»، **الشعاعات**، ص.19.

(2) يقول: «إن الفرق بين طريقِي في «قطرة» المستفادة من القرآن وطريق أهل النظر والفلاسفة هو أني أحفر أينما كنت، فيخرج الماء؛ وهم تشبثوا بوضع ميازيب وأنابيب لمجيء الماء من طرف العالم ويُسلسلون سلاسل وسلالم إلى ما فوق العرش لجلب ماء الحياة، فيلزم عليهم بسبب قبول السبب وضع ملايين من حفظة البراهين في تلك الطريق الطويلة لحفظها من تخريب **شياطين الأوهام**»، **المثنوي العربي النوري**، ص.170.

أحدهما، **فقدان سر التوحيد**؛ إن كثرة الأسئلة بدون مقاصد موجّهة ولا أجوبة مُرْضية تدل على أن صاحبها محروم من سر التوحيد، إذ أنه لو كان متحققا بهذا السر، لدارت أسئلته على مقاصد محددة، وظفر بالأجوبة عليها ضمن هذه المقاصد التوحيدية[1].

والثاني، **فقدان الشعور بالسعادة**؛ إذا لم يجد المتفلسف أجوبة على أسئلته المتفرقة ولا استجابة لمطالبه المتباينة، فلا بد من أن يشقى شقاء عظيما[2].

ثم لما كان الاستدلال الفلسفي سلسلة مهددة بالوهم، أفضى إلى أمرين كلاهما شر بالغ:

أحدهما، **التعلق بالأسباب دون المسبِّب**؛ تقتصر الفلسفة في استدلالاتها على الكائنات دون المكوِّن سبحانه، أي باصطلاح بديع الزمان تأخذ بالنظر الاسميّ، لا الحرفي[3]؛ يلزم على ذلك أنها تُوقِع المشتغل بها في عبادة الأسباب[4].

والثاني، **التعلق بالذات دون غيرها**؛ كما ينظر المتفلسف من الكائنات إلى أسبابها الطبيعية، فكذلك ينظر إلى نفسه نفس النظر الاسمي[5]؛ يلزم من

---

(1) يقول: «وبسر التوحيد [...] ينكشف السر المغلق للأسئلة المحيرة: من أين يأتي سيل الموجودات وقافلة المخلوقات؟ وإلى أين المصير؟ ولم جاء؟ وماذا يعمل؟...»، **الشعاعات**، ص14.

(2) «فلولا التوحيد لأصبح الإنسان أشقى المخلوقات وأدنى الموجودات وأضعف الحيوانات وأشد ذوي المشاعر حزنا وأكثرهم عذابا وألما.»، **الشعاعات**، ص18.

(3) يقول: «فالنظرة القرآنية إلى الموجودات تجعل الموجودات حروفا، أي إنها تعبر عن معنى في غيرها، بمعنى أنها تعبر عن تجليات الأسماء الحسنى والصفات الجليلة للخالق العظيم المتجلية في الموجودات؛ أما نظرة الفلسفة ـ المادية ـ الميّتة فتنظر في الأغلب بالنظر الاسمي إلى الموجودات، فتنزل قدمها إلى مستنقع الطبيعة.»، **الملاحق**، ص9.

(4) «أما الفلسفة، فإنما تنظر من الموجودات إلى وجوهها الناظرة إلى أنفسها وأسبابها»، **المثنوي العربي النوري**، ص77.

(5) **الكلمات**، ص646.

ذلك أنه يقع في عبادة النفس[1].

ج. **النقد الإشاري**؛ إن مَثَل الفيلسوف القائل بالتصاحب بين الفلسفة والحكمة عند بديع الزمان كمَثَل من يسلك طريقا على وجه الأرض في صحراء شاسعة، فتأتيه الأهوال من كل جانب بين غضب البحر وتهديد العاصفة وظلمة السماء، فتصيِّره أشلاء مبعثرة على حافة الطريق، وتكون منزلته في القرآن الحكيم منزلة «المغضوب عليهم»[2].

وإذا قارنا بين هذا النقد الإشاري للتصاحب والنقد الإشاري السابق للتداخل، تبيَّن أن القائل بالتصاحب أسوأ حالا من القائل بالتداخل، ذلك أن في سلوك الأول لطريق فوق الأرض، أي طريق تحت السماء ـ التي هي رمز الوحي ـ وتحت الشمس ـ التي هي رمز النور ـ، إشارةً إلى أن تحديه لربوبية الحكيم يزيد درجات عن غرور الثاني؛ فهذا لا يسلك إلا طريقا تحت الأرض، لا يرى فيه شمسا ولا سماء؛ كما أن في إلقاء البحر أشلاء الأول على جانب الطريق إشارةً إلى أن عمله أشبه بعمل فرعون، فاستحق أن يلقى نفس المصير موتا واعتبارا[3]، بينما لا نظفر من الثاني إلا بشبح، فلا يكون عبرة للناس ببدنه، وإنما بآثاره وحدها.

من ثمَّ، يصبح الفيلسوف المشائي الكبير الذي لم يرد اسمه على لسان بديع الزمان إلا قليلا، وهو: «ابن رشد»، معدودا عنده في زمرة المغضوب

---

(1) «إن أهل الضلالة في هذا العصر قد امتطوا «أنا»، فهو يجوب بهم في وديان الضلالة؛ فأهل الحق لا يستطيعون خدمة الحق إلا بترك «أنا»، وحتى لو كانوا على حق وصواب في استعمالهم «أنا»، فعليهم تركه، لئلا يشبهوا أولئك، إذ يكونون موضع ظنهم أنهم مثلهم يعبدون النفس»، **المكتوبات**، ص.549.

(2) «والطريق الثاني المشار إليه بـ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، فهو مسلك عبدة الأسباب والذين يحيلون الخلق والإيجاد إلى الوسائط ويسندون إليها التأثير، ويريدون بلوغ حقيقة الحقائق ومعرفة واجب الوجود ﷻ عن طريق العقل والفكر وحده كالحكماء المشائين»، **الكلمات**، ص.650.

(3) وذلك مصداقا للآية الكريمة: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ﴾ (يونس: 92).

عليهم[1]؛ إذ كان يقول بالتصاحب بين الفلسفة والحكمة ويعمل على مقتضاه، وهو عمَلٌ فَسق به فسوقا أشبه بتمرد اليهود[2]؛ ولما كان بديع الزمان قد انخدع بدهائه هو الآخر ـ على حد تعبيره ـ واعتقد الصحة في رأيه، كاد أن يتعرض هو نفسه لغضب الله لولا أن الله تجلى عليه باسمه «الرحيم»، فهداه الصراط المستقيم.

وعلى هذا، فإن العمل بمبدإ تصاحب الفلسفة والحكمة يُنتج إنسانا غير بصير ولا معتبِر ولا معترف ولا سعيد ولا ناج.

وبعد أن أنهينا الكلام عن الجانب النقدي في الموقف الانقلابي الذي اتخذه بديع الزمان من العلاقة بين الفلسفة والحكمة، نمضي إلى بيان عناصر الجانب البنائي في هذا الموقف الجديد.

2.2. انقلاب بديع الزمان والقول بالفصل بين الفلسفة والحكمة؛ يتمثل الجانب البنائي من هذا الانقلاب الفكري في كون بديع الزمان يستبعد كلا الجمعين المذكورين بين الفلسفة والحكمة ـ أي جمع التداخل وجمع التصاحب ـ ويأخذ **بضدهما**، أي يأخذ بفصل أو تفريق مخصوص بينهما، متوسلا في ذلك بآلية خطابية محددة.

1.2.2. الفصل الاستتباعي بين الفلسفة والحكمة؛ يستبعد بديع الزمان جمع التداخل الذي يُنزل الفلسفة والحكمة رتبةً واحدة ما لم تتعارضا، ويأخذ **بتفريق ـ أو فصل ـ في الرتبة** بينهما ولو لم تتعارضا، ممارسا **آلية القلب** على المبدأين اللذين يتقوَّم بهما هذا الجمع، أي «مبدإ التأسيس العقلي للنقل»

(1) تحاشى بديع الزمان أن يذكر ابن رشد باسمه ـ على خلاف ما فعل مع الفارابي وابن سينا ـ ولكنه نبه عليه بالصفة التي اشتهر بها، وهي «المشائي»، إذ هو شارح «أرسطو» الأكبر؛ ولا نريد أن نخوض هنا في الأسباب التي تكون قد دعته إلى هذا التكتم، وإنما يكفي أن نقول بأنه يجوز أن يفعل ذلك، إشفاقا عليه ورفقا بأتباعه المعاصرين.

(2) **إشارات الإعجاز**، ص36.

و«مبدأ التوسل بالعقل في النقل»؛ ومقتضى القلب، كما هو معروف، تغيير الرتبة، فإن كان الشيء مقدَّما، صيَّره مؤخَّرا، وإن كان مؤخرا، صيّره مقدما؛ وحينئذ، يصبح المبدآن اللذان ينبني عليهما هذا الفصل هما بالذات: «مبدأ التأسيس النقلي للعقل» و«مبدأ التوسل بالنقل في العقل»؛ وبيان ذلك كما يلي:

أ ـ مبدأ تأسيس العقل على النقل؛ يذهب بديع الزمان إلى أن العقلَ ـ أي العقل الدائر بين الناس ـ والنقلَ ـ أي النقل في معناه الأعم ـ كليهما يحتاج إلى التأسيس، ولا يمكن أن يأتي التأسيس من هذا العقل الناقص كما لا يمكن أن يأتي من النقل العام، بل لا بد من طريق ثالث لا يكون فيه نقصان العقل ولا عموم النقل، بل يجمع إلى العقل الأكمل النقل الأخص؛ وليس هذا الطريق الثالث إلا القرآن الحكيم، ففيه من أسباب كمال العقل ما يؤهله لتأسيس العقل الدائر بين الناس، وفيه من أسباب خصوصية النقل ما يؤهله لتأسيس النقل عامة[1].

ب ـ مبدأ التوسل بالنقل في العقل؛ يذهب بديع الزمان إلى أن العقل ـ وتمثله الفلسفة البشرية خير تمثيل ـ لا يقدر على أن ينفع الناس وأن يحقق لهم السعادة حتى يتوسط بالنقل ـ ويمثله الوحي الإلهي أفضل تمثيل؛ وبدون هذا التوسط، لا يخلو العقل من أسباب النفع والإسعاد فحسب، بل ينقلب بالضرر على الإنسان ويبلغ فيه هذا الضرر أقصاه[2]، لأنه لا مفر من أن يضل الطريق ويتعرض لغضب الله.

وبهذا، يصير النقل ـ ممثَّلا بحكمة القرآن ـ هو الأصلَ، والعقلُ ـ ممثَّلا بفلسفة البشر ـ هو الفرع متى ثبتت موافقته لما جاء به النقل؛ لذا، جاز أن

---

(1) يقول: «القرآن المبين أسمى وأغنى من أن يفتقر إلى تزكية العقل والنقل اللذين ألقيا إليه المقاليد، لأنه إن لم يزكهما، فشهادتهما لا تُسمَع»، صيقل الإسلام، ص36.

(2) يقول: «فمتى استجارت الفلسفة بالدين وانقادت إليه وأصبحت في طاعته، انتعشت الإنسانية بالسعادة وعاشت حياة اجتماعية هنيئة؛ ومتى انفرجت الشقة بينهما وافترقتا، احتشد النور والخير كله حول سلسلة النبوة والدين وتجمعت الشرور والضلالات كلها حول سلسلة الفلسفة»، الكلمات، ص639.

نسمي التفريق - أو الفصل - في الدرجة بين الحكمة والفلسفة الذي قابل به بديع الزمان الوصل التداخلي بينهما باسم «**التفريق - أو الفصل - الاستتباعي**»، حيث إن الفلسفة تصبح تابعة للحكمة وخادمة لها[1]؛ وهذا بالذات ما يستفاد من تمييز بديع الزمان بين الفلسفة النافعة والفلسفة الضارة في رسالة موجهة إلى طلاب الفلسفة الحديثة[2] الذين أقبلوا على رسائل النور؛ فبصرف النظر عن الاعتبارات الظرفية التي قد تدعوه إلى مثل هذا التمييز كرغبته في استمالة هؤلاء الطلاب المتفلسفة وتشجيعهم على المضي في قراءة هذه الرسائل واتقاءِ شر الخصوم، فإنه يجعل الفلسفة النافعة خادمة لحكمة القرآن كما لو كانت متفرعة عليها، نظرا لأنها «تخدم الحياة الاجتماعية البشرية، وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية، وتمهد السبل للرقي الصناعي»[3].

ومن شأن العمل بهذا الفصل الاستتباعي أن يُخرج لنا إنسانا راسخ الإيمان قوي الحجة ناكرا لذاته غير متعلق بالظاهر، ولا تائها عن الطريق، أو قل بإيجاز **إنسانا مَهديا**.

2.2.2. الفصل الاستبدالي بين الفلسفة والحكمة؛ يستبعد بديع الزمان أيضا جمع التصاحب بين الفلسفة والحكمة، ويأخذ **بتفريق - أو فصل - في النوع** (أو الطبيعة) بينهما، ممارسا **لآلية الاستبدال** عليهما؛ ومقتضى الاستبدال هنا هو جعل الشيء بدلا من غيره، بحيث يصير البدل قائما بوظائف المُبدَل

---

(1) لِنلاحظ أن الفصل الاستتباعي بين الحكمة والفلسفة، لما كان فصلا في الدرجة فحسب، جاز أن تجتمع فيه الحكمة والفلسفة اجتماع التابع مع المتبوع، بحيث يكون وضعه المنطقي أشبه بوضع ما يُسمى بـ«رابط الفصل الجامع»، وهو الفصل الذي يمكن أن يصدق فيه الطرفان المفصولان معا؛ ولا ينفع الاعتراض بأنه نوع من الوصل التداخلي، ذلك لأنه لا يشارك هذا الوصل إلا في هذه الحال من حالات الصدق، ويختلف عنه في إمكان أن يصدق بصدق أحد المفصولين دون الآخر، أو قل بإيجاز إن الجمع الذي يكون مع تخيير ليس كالجمع الذي لا تخيير معه.

(2) يرى بديع الزمان أن الفلسفة الحديثة أقل ضررا من الفلسفة القديمة، لأنها أكثر منها أخذا بأسباب العقل والنقد والعلم؛ انظر **صيقل الإسلام**، ص.41، وأيضا ص.35 - 36.

(3) **الملاحق**، ص286 - 287.

منه على أحسن وجه؛ وحينئذ، تصبح الحكمة عند بديع الزمان بديلا من الفلسفة، ناهضة على أفضل وجه بالمبادئ الثلاثة التي تدعي الفلسفة الاختصاص بها، أي «مبدأ الاندهاش» و«مبدأ الاستشكال» و«مبدأ الاستدلال»؛ وتوضيح ذلك كما يلي:

أ ـ **مبدأ الاندهاش**؛ يرى بديع الزمان أن الصورة الأبلغ والأكمل لمبدإ الاندهاش تتحقق في حكمة القرآن المبين، وذلك من وجهين:

• أن القرآن يخرق ستار العادة المسدول على الأشياء في أنفسنا وفي الآفاق من حولنا، فيجعلنا نتعجب من الأسرار المودعة فيها ونكتشف ما تنطوي عليه من خوارق القدرة الإلهية وعجائبها العظيمة.

• أن القرآن كلام معجز، ومعلوم أنه لا صفة أبلغ من «الإعجاز» في إثارة الاندهاش، فما بالك إذا كان إعجازا من قبيل الإعجاز القرآني! فعندئذ، لا بد أن يبلغ اندهاش المرء نهايته.

وعلى هذا، فإذا كان التفلسف، كما قيل، يبدأ بالاندهاش، فإن الاندهاش الذي هو بداية الحكمة ليس فوقه اندهاش، حيث إنها تحظى به في تأمل إعجاز القرآن الداعي إلى منتهى الاندهاش، بما أنه هو مَجْلى اسم الحكيم من أسماء الله الحسنى؛ ومن هنا، ندرك لِمَ بدأ بديع الزمان مساره في الحكمة بالاشتغال ببيان إعجاز القرآن، عملا بالرؤية الصادقة التي رآها، وهي رؤية انفلاق الجبل المذكورة أعلاه، إذ جاءه فيها شخص عظيم بِأمر مخصوص، قائلا: «بيِّن إعجاز القرآن»(1).

ب ـ **مبدأ الاستشكال**؛ يرى بديع الزمان أن الصورة الأصح والأتم لمبدإ الاستشكال تتحقق هي الأخرى في حكمة القرآن، وذلك من وجهين هما:

• أن القرآن يحدد أفضل نطاق يمكن أن توضع فيه الأسئلة، ذلك أن السؤال لا يستقيم إلا إذا دار على مقصد مخصوص، والقرآن له مقاصد أصلية هي: «التوحيد» و«الوحي» و«الآخرة» و«الاستقامة» أو بتعبير بديع الزمان،

---

(1) **المكتوبات، ص475؛ الملاحق، ص183.**

«إثبات الصانع» و«النبوة» و«الحشر» و«العدالة»[1]؛ فما من آية من آياته البينات إلا وتتعلق بمقصد واحد أو أكثر من هذه المقاصد الأربعة، بل إن الآية الواحدة، على قِصَرها، قد تشتمل عليها جميعها، نازلة بذلك منزلة القرآن كله؛ وأما ما جاء فيه من مقاصد أخرى تتصل بالكائنات وخصائصها، فهو تابع لهذه المقاصد الأربعة وخادم لها؛ وعلى هذا، ينبغي أن تدور أسئلة الحكيم على هذه المقاصد وحدها، ولا تخرج إلى التساؤل عن الخواص الطبيعية للموجودات إلا أن يكون ذلك بغرض تبيُّن هذه المقاصد الأصلية من ورائها.

• أن القرآن يجيب على أفضل وجه عن الأسئلة الموضوعة، فقد تقدم أن هذه الأسئلة ينبغي أن تتعلق بالمقاصد الأربعة المذكورة، أي أن تكون كالتالي: «من أين؟ وبأمر من تأتون؟ مَن سلطانكم ودليلكم وخطيبكم؟ وما تصنعون؟ وإلى أين تصيرون؟»[2]؛ والقرآن هو وحده القادر على إيراد الأجوبة الصحيحة على مثل هذه الأسئلة والتي تكون شفاء لما في الصدور.

ج ـ **مبدأ الاستدلال**؛ يرى بديع الزمان أن الصورة الأشمل والأيقن لمبدإ الاستدلال تتحقق هي الأخرى في القياس التمثيلي الذي تأخذ به حكمة القرآن، وذلك من الوجوه الآتية:

• أن هذا القياس يفيد في إقناع كافة الناس ولا يقتصر على فئة معدودة منهم، كما أنه يتسع لفنون مختلفة، ولا ينحصر في فن واحد منها[3]، نظرا لأنه يُلْبس الحقائق المخبَر بها لباس مألوفات الجمهور ومتخيلاته، ولا يكلفه إدراكَها على صورتها المجردة[4].

• أنه يُمكِّن من تحصيل منظور تقريبيّ لِما يجاوز طور العقل المجرد من

---

(1) إشارات الإعجاز، ص24؛ صيقل الإسلام، ص120.
(2) صيقل الإسلام، ص29؛ وأيضا، إشارات الإعجاز، ص23.
(3) صيقل الإسلام، ص320.
(4) صيقل الإسلام، ص59.

الحقائق الإلهية وشؤون الربوبية[1]، فيكون أقدر من هذا العقل.

• أنه يؤمِّن طاعة الخيال للعقل، فيحُدُّ من تشكيكاته وتهويماته التي تتهدد عادة استدلالاته غير التمثيلية[2]، فيكون أقوى من هذه الاستدلالات.

• أنه يجمع بين الطريقين الإدراكيين المتقابلين للإنسان، وهما: طريق العقل وطريق الوجدان[3]، فيكون استدلالا متكاملا.

• أنه يُثبِت قانونا كليا بإظهار حالة خاصة منه في صورة مثال جزئي[4]؛ ومعنى هذا أن المثال عند بديع الزمان ليس مجرد شيء مشابه للشيء المُمَثَّل، بل يحكمه نفس القانون الذي يحكم هذا الشيء، بحيث يكون التمثيل عنده أقرب إلى الاستقراء منه إلى الاستنباط (أو القياس الجامع)[5].

ومما تقدم، يتبين أن الحكمة لا يمكن أن تجتمع مع الفلسفة، لأن الخير والحق يصيران كلُّهما في جانب الحكمة والشرَّ والباطلَ يصيران كلُّهما في جانب الفلسفة، فتكونان متباينتين تباين النوعين؛ لذا، صح أن نسمي هذا الفصل النوعي بينهما باسم «الفصل الاستبدالي»[6]، إذ تصبح الحكمة البديل الذي لا غنى عنه.

---

(1) المكتوبات، ص376.

(2) يقول: «ولقد أكثر القرآن الكريم من التمثيلات إلى أن بلغت الألف، لأن في التمثيل سرا لطيفا وحكمة عالية، إذ به يصير الوهم مغلوبا للعقل والخيال مجبورا للانقياد للفكر...»، إشارات الإعجاز، ص113.

(3) إشارات الإعجاز، ص126.

(4) الكلمات، ص735 ـ 736.

(5) معلوم أن فقهاء العلم اختلفوا كثيرا في تحديد البنية المنطقية لقياس التمثيل، فبعضهم جعلها بنية مستقلة وبعضهم جعلها أشبه ببنية الاستقراء في حين جعلها غيرهم أشبه ببنية الاستنباط، ورأينا أنها بنية كبرى مركبة من بنيتين فرعيتين: بنية استقرائية وبنية استنباطية، انظر التفاصيل في كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص.65 ـ 66.

(6) لِنلاحظ أن الوضع المنطقي للفصل الاستبدالي أشبه بوضع ما يُسمى بـ«رابط الفصل المانع» (أو «الفصل الاستبعادي»)، ومعلوم أن هذا الرابط لا يصدق إلا بصدق أحد المفصولين دون الآخر.

ومن شأن العمل بهذا الفصل الثاني أن يُخرج لنا إنسانا متبصرا ومعتبرا ومعترفا وسعيدا وناجيا، أو قل إنسانا مَرْضيا عليه.

وإذا اجتمعت للإنسان الهداية والرضى، كان إنسانا منعَما عليه؛ فإذن الحكيم الذي يختص بكونه يجعل الحكمة تسود الفلسفة، بل يجعلها تستغني كليا عن خدمة الفلسفة يكون حقّا من أولئك الذين أنعم الله عليهم.

● خلاصة القول من هذا التحليل لموقف بديع الزمان من العلاقة بين الفلسفة والحكمة هي أن بديع الزمان انقلب من حال الفيلسوف الذي يوافق فلاسفة الإسلام في القول بالوصل بين الفلسفة والحكمة، إما وصْل تداخل يجلب الضلالة أو وصْل تصاحب يجلب غضب الله، إلى حال الحكيم الذي يقول بضرورة الفصل بينهما، إما فصلا استتباعيا يجلب الهداية، فتكون الفلسفة في خدمة الحكمة، أو فصلا استبداليا يجلب رضى الله، فتكون الحكمة بديلا من الفلسفة.

وواضح أن هذا الانقلاب انقلاب «كوبيرنيكي» بحق؛ فبعد أن كانت الفلسفة تُعَدّ موصولة بالحكمة، صارت تُعَدّ مفصولة عنها؛ وبعد أن كانت الفلسفة تستتبع الحكمة في حالة الاختلاف بينهما، أصبحت الحكمة هي التي تستتبع الفلسفة في حالة الاتفاق بينهما؛ وبعد أن كانت الفلسفة تضاهي الحكمة وجودا، أضحت لا تضاهيها في هذا الوجود، بل أضحت تفقده بوجود الحكمة.

وحينئذ، لا نستغرب أن يلح بديع الزمان أيما إلحاح على وجود طورين متضادين في حياته: سعيد القديم وسعيد الجديد؛ ولذا، نعتقد أن العناصر التي تفرّق بين هذين الطورين ينبغي البحث عنها في الموقفين المتعارضين اللذين وقفهما من العلاقة بين الفلسفة والحكمة، بحيث يكون الوصل بينهما هو المعيارَ الذي نحدد به فكر سعيد القديم ويكون الفصل بينهما هو المعيار الذي نحدد به فكر سعيد الجديد.

لكن هذا الانقلاب «الكوبيرنيكي» هو نقيض للانقلاب «الكوبيرنيكي» الذي قام به «كانط»؛ فإذا كان «كانط» قد جعل الحكمة تابعة للفلسفة في حال

اتفاقهما، فإن بديع الزمان، على العكس من ذلك، يجعل الفلسفة تابعة للحكمة في الحال ذاته؛ وإذا كان «كانط» قد جعل الفلسفة بديلا من الحكمة في حال تعارضهما، فإن بديع الزمان، على العكس من ذلك، يجعل الحكمة بديلا من الفلسفة في الحال ذاته.

ومن هنا، يظهر جليّا أن البعد الذي يكتسبه إنتاج بديع الزمان لا ينحصر في تركيا حيث آثار الفلسفة «الكانطية» قد فعلت فعلها وبدَّلت قِيَم أهلها تبديلا، ولا هو ينحصر في الأمة الإسلامية التي تفككت أوصالها وفقدت وِجهتها، وإنما يتعدى ذلك إلى العالم بأسْره لِيُنقذ الإنسان، خاصِيَّه وعامِيَّه، من سلطان فكر فلسفي أضرَّ بوجوده في هذا العالم؛ ومن كان هذا عمله، فما أجدر به أن يُعدَّ في حكماء العالم الذين رفعوا همة الإنسان إلى الاضطلاع بأمور روحه كاضطلاعه بأمور جسمه، ومهّدوا الطريق إلى تجديده، فاستوى إنسانا آخر في عالم آخر.

الباب الثالث

المنهجية الحِجاجية في المنطق

من الجدل المحمود
إلى علم المناظرة فإلى علم الاعتقاد[1]

إن قصدي من النظر في هذا البحث المتعلق بـ«علم الاعتقاد» هو أن أقدم بين يدي القارئ تأصيلا تاريخيا وتأسيسا نظريا للسُّنة التي عمل بها أهل التراث: ألا وهي «مجالس العلم»؛ وسأتناول بالبحث صنفا متميزا من أصناف «مجالس العلم» عرف عند المسلمين باسم «المناظرة»[2]؛ ودليلي في هذا التناول الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[3].

---

(1) الأصل في هذا الفصل عرض ألقاه د. طه عبد الرحمن أمام الملك الراحل الحسن الثاني في إطار **الدروس الحسنية الرمضانية**، سنة 1405 هـ.، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الطبعة الأولى 1986. وننبه القارئ أيضا إلى أن مقاطع من هذا الفصل قد استرجعها د. طه في كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** الصادر سنة 1987، مع توسيع مادتها وإضافة شواهد وأمثلة جديدة؛ ورغم ذلك فإن قراءتها هنا لا تعفي القارئ من الاطلاع عليها هناك لما أُدْخِل عليها من إضافات وتعليقات وإشارات، فضلا عن صلتها بمسائل أخرى غير مذكورة في هذا الفصل (ر.م.).

(2) يعتمد طه عبد الرحمن في إنشاء كتاباته وحفظها على منهج «المناظرة» بوصفها مسلكاً حوارياً موصولا بالممارسة التراثية، ويستثمر من أجل إغنائها الأصول المعاصرة لمنطق «الحوار» وأساليب المنطق الحجاجي؛ وهو بذلك يحترم في تعامله مع النص التراثي الشروط التي عملت على بناء مضامينه وترتيب آلياته، وهو ما يغيب عن مجمل، إن لم نقل كل، الأعمال المعاصرة التي تشتغل بتقويم التراث والمفاضلة بين أجزائه. للاطلاع على تفاصيل هذه المسألة يمكن الرجوع إلى كتاب د. طه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص.20 ـ 21، 38 ـ 39؛ وكذلك مقدمة الطبعة الثانية لكتاب: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص.19 ـ 25 (ر.م.).

(3) سورة فصلت، الآية 33.

ليس غرضي من اختيار هذه الآية أن أتعرض لأقوال المفسرين، وما أكثرها، ولا أن أحدد مستوياتها التأويلية الممكنة؛ إنما أكتفي منها بأصلين ظاهرين مجملين أبني عليهما تحليل «المناظرة»؛ والأصلان قولان، وهما أحسن الأقوال.

الأصل الأول هو «**الدعوة إلى الله**»، وهي قول: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾.

والأصل الثاني هو «**الاعتقاد**» وهو قول آخر: ﴿وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾.

واعتمادا على هذين الأصلين أقسِّم معالجتي للموضوع تقسيما يربط **الدعوة بالاعتقاد**، فأميز نقاطا ثلاثا تمليها عليَّ طبيعة مطالب السؤال المشهورة وهي: السؤال بـ**هل** و**كيف** و**لِم** في ترتيبها، فأضع الأسئلة الثلاثة الآتية: هل ناظَر المسلمون؟ وكيف ناظروا؟ ولِمَ ناظروا؟ فتتكون لي العناصر التي سأتناولها واحدا واحدا وهي على التوالي:

أولا، واقع انتهاج الدعوة الإسلامية أسلوب المناظرة.

ثانيا، النموذج النظري للمناظرة.

ثالثا، أصول المنطق الاعتقادي للمتناظرين.

1. واقع انتهاج الدعوة الإسلامية لأسلوب المناظرة

لو قمنا بإحصاء لمواقع لفظة «الجدل» في القرآن الكريم، لوجدناها تسعة وعشرين موقعا، في سبع وعشرين آية، تتوزع إلى قسمين: القسم الأكبر منها في ذم الجدل وهي ستة وعشرون موقعا، والقسم الأصغر منها في الجدل المحمود؛ وهذا التفاوت بين عناصر المجموعتين قد يدعو إلى تأويل ينفع، بتعبير الأصوليين، «منتقدي الجدل»، لكن سرعان ما يضعف احتمال هذا التأويل بمجرد ما ندخل في الاعتبار المعاني الأخرى التي ينبني عليها الجدل، والتي وردت في كتاب الله مثل معنى «الحجة» ومعنى «البينة»، ومعنى «السلطان»، إذ تزيد إذ ذاك سعة مجموعة الجدل المحمود زيادة كبرى (إذ مواقع «الحجة» سبعة وعشرون موقعا ومواقع «السلطان» ثلاثة وثلاثون)، بل إن

هذا التأويل السلبي للجدل يصبح بعيد الاحتمال لقيام مرجِّح قوي وهو أن القرآن الكريم يشتمل على طرق صريحة الحجاج، كثيرة ومتنوعة، لإحقاق الحق وإزهاق الباطل؛ وقد جرت عادة «معتقدي الجدل» أن يمثلوا عليها بقصة سيدنا إبراهيم ﷺ في مجادلته للنمرود في موضوع إثبات الوحدانية لله[1].

بل قد يبطل ـ بطلانا كلياً ـ التأويل القادح في الجدل قدحاً مطلقاً إذا ما تدبرنا الآيات التي يستند إليها هذا التأويل والتي وإن كان منطوقها يفيد ذم الجدل، فإنها تتضمن أدوات لغوية تقيد معنى الجدل، فتوجب الأخذ بـ«مفهوم المخالفة» مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ﴾[2]، ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾[3]، ﴿وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ﴾[4]. فمفهومها المخالف أن الجدل بالسلطان وبالعلم وبالهدى وبالكتاب وبالحق جائز، بل هو محمود إن لم يكن واجباً[5]؛ فإذا تبين لنا أن الجدل بهذه القيود محمود، فكيف يحدد القرآن وضع الجدل من بين أساليب الدعوة إلى الله؟

إن الآية التي يُستشهد بها عادة، بهذا الصدد، هي قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[6]؛ أكتفي من هذه الآية بإيراد الاحتمالات التفسيرية الممكنة لها دون تفصيلها.

فلا تخلو «المجادلة بالتي هي أحسن» في الآية المذكورة:

- إما أن تكون واحدا من سبل الدعوة إلى الله، فيكون عدد هذه السبل ثلاثة: **الحكمة والموعظة والمجادلة** (وهذا هو موقف الزمخشري).

---

(1) سورة البقرة، الآية 258.

(2) سورة غافر، الآية 35.

(3) سورة الحج، الآية 8، وسورة لقمان، الآية: 20.

(4) سورة الكهف، الآية 56.

(5) القشيري: لطائف الإشارات، «دليل الخطاب يقتضي جواز المجادلة في الله إذا كان صاحب المجادلة على علم بالدليل والحجة ليستطيع المناضلة عن دينه»، تحقيق د. إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص.203.

(6) سورة النحل، الآية 125.

ولعل مما عمل على ترسيخ التمييز الثلاثي لأساليب الدعوة إلى الله ثبوت صنفين من التمييز في تاريخ المعرفة الإسلامية:

ـ أحدهما، التمييز **الكلامي** الشهير ذو الأصل الفلسفي بين أساليب القول: **البرهان** (ويماثل الحكمة) و**الخطابة** (وتقابل الموعظة) و**الجدل** (ويرادف المجادلة)؛

ـ والثاني، التمييز **الصوفي** بين **الحقيقة**، ومنهجها منهج ذوقي قلبي (نظير الحكمة)، و**الطريقة**، ومنهجها تربوي عملي (نظير الموعظة)، و**الشريعة**، ومنهجها عقلي نظري (نظير المجادلة).

● وإما أن لا تشكل المجادلة سبيلا مستقلا من سبل الدعوة، فتكون هذه السبل سبيلين، وهما: الحكمة والموعظة؛ وفي هذه الحال لا تخلو المجادلة إما أن تكون وسيلة دفاعية فحسب تُمنع بها العقيدة عن مهاجمة خصومها (وهو موقف الرازي)، وإما أن تكون وسيلة من وسائل الحكمة والموعظة نفسهما، فيلزم الحكيم والواعظ أن يجادلا لتقرير وتبليغ مضمون أقوالهما.

وقد يكون الباعث على تمييز الحكمة والموعظة عن المجادلة هو أن الحكمة والموعظة مقولتان عمليتان سلوكيتان، أي خلقيتان، بينما المجادلة مفهوم قولي نظري.

وسواء اعتبرنا الجدل قسما قائما بذاته إلى جانب الحكمة والموعظة، أي أصلا من أصول ثلاثة للدعوة إلى الله تعالى[1] أو اعتبرناه فرعا تابعا

---

(1) تجمع الدعوة عند د. طه بين مقتضى **التنوير** الذي هو «توعية خلقية صريحة تُخرج المدعو من ظلمة الجهل التي غشيته خلال قرون إلى نور المعرفة الذي كان يهتدي به قبل هذا الغشي الطويل»، ومقتضى **التحرير** الذي هو «تعبئة عملية صريحة تُخرج المدعو من العبودية للمخلوق التي سقط فيها مبكراً إلى الحرية في الخالق التي كان يتصف بها قبل هذا السقوط السريع»؛ وتوافق الطرق الثلاثة للدعوة إلى الله تعالى المذكورة في هذا الفصل (وهي: «الحكمة» و«الموعظة الحسنة» و«المجادلة الحسنى» تقسيم د. طه للفعاليات العقلية إلى ثلاث مراتب: أعلاها «**العقل المؤيد**» الذي تختص دعوة صاحبه بـ«**الحكمة**» وهي القول العملي المسدد في مقاصده والمؤيد في وسائله، وهي دعوة تستند إلى التجربة الذوقية المحصلة بـ«**العمل التزكوي**»؛ وأوسطها «**العقل المسدد**» الذي تختص دعوة صاحبه بـ«**الموعظة الحسنة**» وهي القول العملي =

لقسمي الحكمة والموعظة، فإن واقع ممارسة الجدل عند المسلمين يلزمنا بالإقرار بالدور الحاسم الذي أداه الجدل في الدعوة إلى الله والدفاع عن العقيدة ونشر المعرفة الإسلامية على اختلاف مناحيها ومستوياتها؛ فما طُبّق منهج ولا عُمِّم على جميع قطاعات الإنتاج الفكري الإسلامي عقيدة وعلما مثلما طُبّق وعُمم منهج الجدل؛ فقد أقيمت مجالس للتحاور عُرفت بالمناظرات كما وُضعت تآليف على طريقة المناظرة، فخطاب **التهافت** (الغزالي وابن رشد والطوسي...) وخطاب **الرد** (ابن تيمية) وخطاب **النقض** وخطاب **التعارض** في الفكر الإسلامي، وجوه صريحة للإقرار بالمجادلة منهجا نظريا، ناهيكم عن علم **الكلام** الذي قام على تواجه العقائد، فأولى به أن يسمى «علم المناظرة العقدي»، بل حيثما وجدت مذاهب ومدارس واتجاهات في ميدان من ميادين المعرفة الإسلامية كانت المناظرة طريقة التعامل بينها؛ وهذا شأن الفقه (باب الخلاف) والنحو (باب القياس) والأدب (باب النقائض)، ولم تكن المجادلة وجه تفاعل التيارات التي تنتسب إلى قطاع معرفي واحد فحسب، بل طبعت أيضا التعامل بين أهل العلم من قطاعات مختلفة (مثال المناظرة بين سعيد السيرافي النحوي ومتَّى بن يونس الفيلسوف)[1].

وإذا أدخلنا في الاعتبار أمرا آخر وهو الفرضية التي تقول بأن اللغة تحمل سمات فكر من يتكلمونها، فإن غنى معجم المناظرة في اللغة العربية ليدل بحق على تداول المسلمين الأغلب لهذا المنهج، والتزامهم به أكثر من

= المسدد في مقاصده دون وسائله والمعتمد على **«الدخول في الاشتغال الشرعي»**؛ وأدناها **«العقل المجرد»** الذي تختص دعوة صاحبه بـ**«المجادلة الحسنى»** وهي القول المجرد الذي لا عمل تحته وإن كان موجها، ومن آفاته أنه لا نجوع في وسائله ولا يقين في مقاصده لاعتماده على **«النظر المجرد»**. ويرى د. طه أن هذه الأخيرة ليست طريقاً مستقلا في الدعوة إلى الله، وإنما هي مجرد وسيلة يستعان بها لدفع الاعتراضات على «الحكمة» و«الموعظة الحسنة» متى طُعن فيهما. انظر تفاصيل هذه المسألة في كتاب **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص.172 ـ 174 (ر.م.).

(1) أبو حيان التوحيدي: **المقابسات**.

غيره في تحصيل المعرفة وتبليغها، ونذكر من هذا المعجم، لا على سبيل الحصر وإنما على سبيل المثال، مجموعة المفردات التالية وهي، بالإضافة إلى لفظي «المناظرة» و«المجادلة»: «المخاطبة» و«المحاورة» و«المحاججة» و«المناقشة» و«المنازعة» و«المذاكرة» و«المباحثة» و«المجالسة» و«المفاوضة» (في معناها القديم) و«المراجعة» و«المطارحة» و«المساجلة» و«المعارضة» و«المناقضة» و«المداولة» و«المداخلة» وغيرها.

وإذا اتضح لنا أن الجدل شمل كل مناحي الإنتاج الفكري الإسلامي، وكنا نعلم، من جهة أخرى، أن حدّه في عرف من تأثر بـ«أرسطو» من المسلمين إفادة الظن فقط في مقابل منهج المنطق الذي يفيد اليقين، هل يعني هذا أن الجزء الأكبر من المعرفة الإسلامية لا يرقى إلى مستوى اليقين ويكون طلبه غير نافع ولا واجبٍ؟

هذا ما قد يسارع إلى القول به الصرحاء من أعداء الإسلام ويميل إليه مناصرو أطروحاتهم من مذبذبي الإيمان.

نرد على هذه الدعوى من وجوه ثلاثة:

• **الوجه الأول**، أن النُّظار المسلمين وضعوا للجدل شروطا وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه، باعتباره علما لقوانين العقل؛ ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل، هذا المشروع الذي يترتب عليه أن **النظر العقلي هو في أصله تناظر**، وأن ما يُدعى بـ«العقلانية» إن هو إلا عين الجدل.

• **الوجه الثاني**، أن الأساليب الرياضية الحديثة التي صيغ بها المنطق انتهت إلى ترجيح أسلوب جدلي في هذه الصياغة؛ فبعد مرحلة كان فيها المناطقة يكتفون بتقنين صور الألفاظ وتراكيب العبارات دون النظر إلى معانيها من صدق أو كذب، انتقلوا إلى مرحلة جعلوا فيها لمدلولات الألفاظ ومضامين العبارات دورا حاسما في هذا التقنين؛ ومنها إلى مرحلة ثالثة جددوا فيها الاعتبار للمتكلم وللمخاطب في صورة متناظرين يطلبان تمييز الصواب من

الخطإ، وفي هذا ما يُزكي المنحى الذي جنح إليه المسلمون في جعل علم المنطق جزءا من علم المناظرة وإلباسه لباس الجدل.

● **الوجه الثالث**، أن اليقين الذي ينبني عليه الجدل هو يقين عملي، بينما اليقين المنطقي هو يقين نظري، صناعي، صوري؛ واليقين العملي أقوى وأنفع وأفضل من اليقين النظري[1]؛ فالجدل فعالية تداولية، لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ غرضه الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية إنشاء موجَّها بقدر الحاجة؛ والأداة الاستدلالية التي يتوسّل بها ليست حسابا آليا، وإنما فعالية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المعترض عليه، مما يجعل الجدل بناء مثنويا تقابليا يتواجه فيه «عارض» و«معترض»، ويتوجه فيه كل منهما بآليات إقناعية خاصة وحقوق وواجبات محددة، ومن شأن هذا التقابل المثنوي أن يغير اعتقادات المتقابلين، أي أن «يفعل» فيها: هذا الفعل المتبادل بين الجانبين هو الباعث على تسمية الجدل بالمناظرة أو «التناظر»؛ وبهذا، يكون تعريف المُناظر هو من كان عارضا أو معترضا، وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات غيره عارضا كان أو معترضا[2].

---

(1) انظر حول مسألة حضور منهج الحوار في التراث وغلبة أسلوب الاستدلال الجدلي على الاستدلال البرهاني عند النظار المسلمين كتاب د. طه: **فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص.255 ـ 257. (ر.م.).

(2) يمكن للقارئ الكريم الرجوع إلى كتاب د. طه: **فقه الفلسفة 2: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص.19 ـ 55؛ للاطلاع على نموذج حي لمناظرة معاصرة رد فيها د. طه على اعتراضات بعض أهل تقليد المنقول الفلسفي، حيث بيّن خرق هؤلاء لقواعد المناظرة وعدم عملهم بآلياتها وأخلاقياتها، وذلك في نقدهم لترجمته لكوجيطو ديكارت بـ«انظر تجد»، وقد اقتصر في مناظرته على شخصين منهم هما: علي حرب في كتابه: **الماهية والعلاقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص.145 ـ 164؛ ومحمد سبيلا في مقاله: «متى يعود زمن الابداع الفلسفي؟»، مجلة **مدارات فلسفية**، العدد 1، 1998، ص.182 ـ 186. ويمكن الرجوع أيضا إلى خاتمة كتاب د. طه: =

2. النموذج النظري للمناظرة

بعد الرد على الموقف القادح في المعرفة الإسلامية، أنتقل إلى النقطة الثانية، وأستخرج بعض سمات نموذج المناظرة الإسلامي الذي أهمله الباحثون[1].

لما كان غرض المناظرة ـ أو البحث كما أطلق عليها ـ إظهار الصواب، فقد حُدِّدت لها شروط عامة هي الآتية:

- لا بد لها من جانبين.
- لا بد لها من دعوى.
- لا بد لها من مآل (أو نهاية) يكون بعجز أحد الجانبين.
- لكل من الجانبين وظائف وآداب.
- تتحدد هذه الوظائف تبعا لما تكلم به أو حرّره كل من الجانبين، لا بما فكرا فيه من غير نطق ولا تحرير.
- تخضع هذه الوظائف لقانون «التوجيه» لكي تكون «مسموعة» (أي مقبولة).
- من هذه الشروط ما هو أخلاقي وما هو منطقي.

= الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص.291 ـ 310، حيث يورد ردوده على الاعتراضات المحتملة من طرف نقاده وذلك بالقيام بكل شروط المناظرة المنطقية والأخلاقية والتداولية التي يقتضيها منطق الحوار، وهو الأمر الذي يغيب عن جل من انبرى لنقد المشروع الفكري لطه عبد الرحمن. فما أبعدنا عن أخلاقيات المناظرة وثقافة الحوار (ر.م.).

(1) لقد انتبه ابن خلدون إلى هجران المسلمين لهذا البحث متأسفا على ذلك عند ذكره لطريقين تقليديين في التناظر هما: طريقة البزدوي الخاصة بالأدلة الشرعية وطريقة العميدي العامة؛ ولا نذهب بعيدا لنتبين هذا الإهمال وآثاره، فابن خلدون نفسه في هذا الفصل يخلط بين وظيفتي السائل والمجيب، وكذلك بين قانوني الاعتراض والمعارضة.

1.2. أخلاقيات المناظرة

من القواعد الأخلاقية التي تنضبط بها المناظرة ما يلي:

أ. أن يكون المتناظران مُتقاربين معرفة ومكانة، حتى لا يؤدي استعظام أحدهما الآخر، أو استحقاره له، إلى أن يَضعُف عن القيام بحجته، أو يتهاون فيه.

ب. أن يمهل المناظر خصمه حتى يستوفي مسألته، كي لا يفسد عليه توارد أفكاره، وحتى يفهم مراده من كلامه، كي لا يُقوِّله ما لم يقل.

ج. أن يتجنب المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل، بغية إضعافه عن القيام بحجته؛ ومن ذلك: قلة الإصغاء إليه، والسخرية منه، وتخجيله بفضح عيوبه وتشنيعه بالقدح في كلامه والتطاول عليه بالتنقيص والشتم.

د. أن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به، حتى لا يتباهى به إذا ظهر على يده، ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه.

هـ. أن يتجنب المناظر محاورة من ليس مذهبه إلَّا المضادة، لأن من كان هذا مسلكه لا ينفع معه الإقناع بالحجة، وإنما الردع بالسلطان[1].

و. أن يتفادى المناظر مساوئ التعبير من إسهاب في الكلام بغير فائدة، ومن إنجاز مخل بالفهم، ومن استعمالٍ لِحوشي الألفاظ وركيك التراكيب.

---

(1) حول المقابلة بين «الدليل» و«الحجة» و«السلطان» يمكن الرجوع إلى كتاب: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص.131 ـ 132 ـ 137؛ أما بخصوص المقابلة بين «البرهان» و«السلطان» فيمكن الرجوع إلى كتاب: **رُوح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص.108 ـ 109، ص.136 ـ 138 (ر.م.).

2.2 منطقيات المناظرة

1.2.2. على المتناظرين أن يختار أحدهما دور «العارض» أو «المعتقد»، ويُدعى في اصطلاح أهل المناظرة باسم «المدعي» أو «المستدل» أو «المعلل» أو «المجيب»؛ والآخر دور «المعترض» أو «المنتقد»، ويطلق عليه اسم «السائل» أو «المانع»(1).

• **من شروط «الادعاء»** أنه، لما كان المدعي يعتقد صدق دعواه، ويطالب مخاطبه بالتصديق بدوره فيها، لزم أن تتوافر له **الحجة** على ما يدعي، وأن يعتقد صحتها وصِدْقَ القضايا التي تتركب منها وأن يقصد بها إقناع المعترض على دعواه بالعدول عن اعتراضه.

• **من شروط «الاعتراض»** أن يكون منطوقه مخالفا لمنطوق دعوى المدعي، ومفهومه المخالف موافقا لمنطوق هذه الدعوى، وأن يكون غرضه متفاعلا مع غرض الدعوى، وأن تكون حجيته معاكسة ومجاوزة في قوتها لحجية الدعوى، وأن يكون في دليله وتوجيه هذا الدليل تابعا لدليل الدعوى وتوجيه دليلها.

2.2.2. من حق المنتقد أن يوجه لدعوى المدعي اعتراضات ثلاثة:

أحدها، أن يعترض على **لفظ الدعوى**؛ ويكون هذا الاعتراض **أولا** بالاستفسار عما قد تحتوي عليه الدعوى من الألفاظ الغريبة أو ذات المعاني المتعددة (أي الألفاظ المجملة)؛ **وثانيا** بإثبات هذه الغرابة وهذا الإجمال إذا اعترض المدعي على مشروعية هذا الاستفسار، ولا يسع المدعي، إذ ذاك، إلا أن يقدم تفسيرا أو شواهد ترفع الغرابة والإجمال.

والثاني، أن يعترض على صحة **نقل الدعوى** إذا كان المدعي **ناقلا**؛ ويكون هذا الاعتراض بالمطالبة ببيان صدور نص المنقول عن قائله.

---

(1) انظر كتاب: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، بخصوص «الادعاء» و«الاعتراض» وصلتهما بالمقاصد الاستدلالية للخطاب، ص.225 ـ 226؛ وكذلك صلتهما بالاستعارة ومنطق الحجاج، ص.304 ـ 310 (ر.م.).

وعلى المدعي الناقل إذ ذاك **أن يصحح** نقله طبقا للطرق المعهودة في إثبات الأقوال المروية، كأن يُحضر الكتاب المنقول عنه أو يُشهد أحد الحاضرين الثقات.

والثالث، أن يعترض على صحة مضمون النقل إذا كان المدعي ملتزما صحة هذا المنقول، أو **يعترض على صحة مضمون الدعوى** إذا كان منشئا لها، ويختلف هذا الاعتراض باختلاف اقتران الدعوى بالدليل أو عدم اقترانها به كما يلي:

أ ـ المنع؛ على من يعترض على دعوى غير مقرونة بالدليل أن يطالب بالدليل عليها، لا أن يقيم الدليل على بطلانها، ويسمى هذا الصنف من الاعتراض «**منعا**»، وصيغته: «**لا أسلم لك هذه الدعوى**» أو «**أمنع هذه الدعوى**» إلخ.

يجوز للمانع أن يذكر «سندا» لتقوية اعتراضه وتنبيه المدعي لما قد يكون غافلا عنه، ولا يستقيم هذا السند إلا إذا كان هو عين نقيض الدعوى المعترض عليها أو كان قضية مساوية لنقيضها أو، على الأقل، قضية يلزم عنها نقض الدعوى؛ فهو، وإن كان لا يتميز صورة عن الاستدلال بنقيض الدعوى، فإنه يتميز عنه من حيث أن المنتقد لا يقصد التدليل به، ـ وإلا وقع في غصب وظيفة المدعي ـ وإنما **الاستناد** إليه وحسب، وكذلك، من حيث **صيغته اللفظية** المتراوحة بين الجواز والقطع، كأن يقول المنتقد «إني لا أسلم لك هذه الدعوى، **لم لا يكون كذا**»؟ أو «**كيف ذلك** والأمر كذا؟» أو «يصح ما ذكرت **لو كان الأمر** كذا».

ومن حق المدعي أن يدفع المنع، سواء بتوضيح مراده من الدعوى متى استشعر من المنتقد تعثرا في إدراك مقصوده، أو بإقامة الدليل على عين الدعوى المعترض عليها، أو على دعوى أخرى تساويها، أو تستلزمها، أو بإبطال السند؛ فمتى بطل السند الذي يساوي نقيض الدعوى، ارتفع الاعتراض وثبتت الدعوى.

ولا ينفع المدعي أن «يمنع منع» المنتقد بأن يعترض على صحة ورود

المنع أو على صلاحية السند للاستناد إليه، أو يمنع السند القطعي أو يعترض على عبارة المنع بدعوى مخالفتها لقوانين اللغة، لأن من شأن «منع المنع» أن يؤدي إلى الانتقال من بحث الدعوى الأصلية المعترض عليها إلى بحث دعوى أو دعاوى أخرى، أي إلى الوقوع في ما يسمى بـ«النشر والخبط».

ب ـ لمن يعترض على دعوى مقرونة بالدليل حقوق تناظرية هي:

- **المنع**؛ أي أن يطالب بإقامة الدليل على مقدمة من مقدمات دليل هذه الدعوى؛ وللمدعي أن يَردَّ هذا الاعتراض بما يرد به على منع الدعوى غير المدلل عليها.

- **النقض**؛ أن يبطل دليل المدعي ببيان أنه لا يستلزم الدعوى أو أنه يستلزم المحال، وذلك بذكر حالة ـ تعرف بالشاهد ـ تظهر فساد هذا الدليل.

وللمدعي أن يرد اعتراض النقض بالاعتراض على تخلف الدعوى عن الدليل أو الاعتراض على استلزامها المحال؛ وقد يتم له دفع النقض بتعيين مراده من الدعوى أو مراده من الدليل، كما يحق له أن يدفعه بإثبات دعواه بدليل آخر.

- **المعارضة**؛ أن يبطل دعوى المدعي بإقامة الدليل على نقيضها أو على دعوى تساوي نقيضها أو تستلزمه أو يبطل مقدمة من مقدمات دليل هذه الدعوى، بعد أن يكون المدعي قد أقام الدليل عليها، وقد يتم هذا الإبطال بدليل المدعي عينه (وهو المعارضة بـ**القلب**) أو بدليل آخر يماثله صورة (وهو المعارضة بـ**المثل**) أو يخالفه فيها (وهو المعارضة بـ**الغير**).

وللمدعي أن يدفع اعتراض **المعارضة** بإحدى الوظائف الثلاث: «المنع» أو «النقض» أو «المعارضة»، إذ يصير كالمعترض في التزام وظائفه.

3.2.2. على المتناظرين أن يظهرا الصواب بأقرب الطرق، فيُندب أن لا يتدخلا بأكثر من دعوى واحدة أو دليل واحد في كل مرة، وأن لا يدفع المدعي الاعتراض الواحد بأكثر من دليل واحد في كل مرة، وأن لا ينتقد المعترض إلا دعوى واحدة في كل مرة.

4.2.2. من شأن كل إخلال بالقواعد، سواء كان قولا أو فعلا، أن يؤدي إلى الانقطاع، وإلى منح الخصم الحق في الامتناع عن الجواب والانسحاب من المناظرة.

5.2.2. من الواجب أن تنتهي المناظرة إما بإلزام المنتقد أو إفحام المدعي

أ. يُلزَم المنتقد إذا انتهى دليل المدعي إلى قضية مسلم بها عند المنتقد سواء سلم بها بعد أن كان قد اعترض عليها، أو اعترض عليها بعد أن كان قد سلم بها، أي يفقد حقوقه في متابعة اعتراضاته، مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى «الانقطاع».

ب. يُفحَم المدعي إذا عجز عن إقامة الدليل على دعوى من دعاويه المعترض عليها، أي إذا استنفد جميع حقوقه في دفع الاعتراض، مع عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى «الانقطاع».

وهكذا، يتبين أن التناظر مقوم للإنتاج الفكري الإسلامي؛ فلا كلام منشئا للمعرفة إلا بين اثنين ولو كان كلام المرء مع نفسه، ولا اثنين إلا معتقد (مدّع) ومنتقد (معترض)؛ ولا معتقد إلا بدليل؛ ولا منتقد إلا لطلب الصواب؛ ولا طلب للصواب إلا بقواعد وآداب.

3. المنطق الاعتقادي للمتناظرين

أمضي الآن إلى النقطة الثالثة، المتعلقة بـ**الاعتقاد**، فأنظر في **البناء العقلي** لاعتقادات المدعي وانتقادات المعترض، مميزا بعض خصائصهما في صورة مجموعة من المبادئ التي تلقي الضوء على الآية الكريمة، موضوع تدبرنا.

1.3. مجموعة المبادئ الخاصة بالمدعي

1.1.3. إن من يعتقد دعوى يبني اعتقاده على دليل (وإلا بطل ما يعتقد).

2.1.3. إن من يعتقد دعوى يعتقد كذلك صحة الدليل الذي يقيمه عليها.

3.1.3. إن كل من يعتقد دعوى مُلزم، مبدئيا، بأن يعتقد كل القضايا الضرورية والبديهية والمسلم بها، عقلية كانت أم نقلية.

لكن تأملنا لواقع الاعتقاد عند المتناظرين يكشف أن منهم من يُخل بهذا المبدإ أو ذاك، فقد يعتقد المناظر قضية لم يقم الدليل عليها، وقد لا يعتقد في حقائق قام الدليل عليها، مصداقا للآية الكريمة ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[1].

فالاعتقاد إذن اعتقادان: اعتقاد تقيده الأدلة، أي مقيد، واعتقاد لا يقيده الدليل، أي مطلق؛ والذي يقيده الدليل له مراتب يحددها قربه من اليقين أو بعده عنه، فالاعتقاد المقيد اعتقاد يقبل مبدأ التفاضل.

وإذا نقلنا هذه المبادئ الاعتقادية الثلاثة إلى الشطر القولي الثاني من الآية المذكورة، فإن قول القائل: «إنني من المسلمين» يكون معناه إنني أعتقد أفضل اعتقاد مقيد بأيقن الأدلة.

2.3. مجموعة المبادئ الخاصة بالمعترض

1.2.3. إن من ينتقد دعوى يعتقد انتقاده لهذه الدعوى، فالانتقاد لا يمنع من الاعتقاد؛ فقد رأينا أنه كلما قام شرط الاعتقاد، قام معه واجب التدليل (أو الإثبات)، فالإثبات دليل حصول الاعتقاد؛ والمعترض هو بدوره يثبت، وإثباته إثباتان: إثبات أخص، ويكون بالسند، وإثبات أقوى ويكون بالدليل؛ ولما كان المعترض هذه حاله أي مثْبتا، كان بالضرورة معتقدا مَثله في ذلك مثل المدعي.

2.2.3. إن من يعتقد دعوى لا يعتقد (أي ينتقد) نقيض هذه الدعوى، وإلا لزمه الجمع بين النقيضين.

أما عكس هذا المبدإ وهو أن من ينتقد دعوى أو يعترض عليها يعتقد نقيضها، لا يمكن أن يصح، وإلا ترتب عليه أن كل القضايا إما معتقدة أو منتقدة ولا سبيل لحال ثالث، وهذا مخالف لوضع المرء الذي قد يقف في دعوى أو لا يكترث بها أو يكون جاهلا لها.

---

(1) سورة يوسف، الآية 105.

وإذا طبقنا، مبادئ الاعتراض أو الانتقاد على الشطر القولي الثاني من الآية، تأدينا إلى أن من يقول: ﴿إِنَّنِي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ يعتقد الإسلام، ويعترض على ما سواه مصداقا للآية الكريمة: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[1].

3.3. مجموعة المبادئ العامة

1.3.3. إن كل من يعتقد دعوى يعتقد صحة اعتقاده فيها (وهو مبدأ **اعتقاد الاعتقاد**)؛ ويدل على ذلك أنه لا يمكن أن يعترض على اعتقاده (أي ينتقده) إلا في زمن غير الزمن الذي حصل فيه اعتقاده.

2.3.3. كل من يعتقد دعوى يعتقد ما يلزم عن اعتقاده لزوما **قريبا** (وهو مبدأ **اعتقاد لوازم الاعتقاد القريبة**)، وإلا صح أن يكون قد أحاط علما بكل شيء، وهذا متعذر في حق البشر الموصوفين بالنقص.

وإذا نقلنا مبدأي اعتقاد الاعتقاد واعتقاد لوازمه القريبة إلى الشطر القولي الأول من الآية وهو ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾، تبين أن الدعوة تقوم، من بين ما تقوم عليه، على الاجتهاد، بحيث يبذل الداعية قصارى وسعه لاستنتاج أحكام معلولة من أصول الدعوة؛ وعليه، فهو معتقد لما يلزم عن اعتقاده من أحكام ومدرك للزومها عنه، إلا أن هذا الإدراك قد يتعرض للخطإ؛ ومبدأ اعتقاد الاعتقاد هو الذي يسمح له بأن يراجع اعتقاداته ويصوبها ويستبدل بها لوازم أخرى.

4.3. مجموعة مبادئ المعرفة

1.4.3. كل من يعرف قضية يكون معتقدا لها (أي أن المعرفة جزء من الاعتقاد).

2.4.3. كل من يعرف قضية يعتقد أمرا حقا، أي أن كل القضايا التي تكون محل معرفة هي حقائق لا جدال فيها.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 85.

3.4.3. كل من يعرف قضية يعتقد دعوى مدللا عليها.

وَنقْلُ مبادئ المعرفة هذه إلى الشطر القولي الأول من الآية، وهو ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾، يبين أن الداعي إلى الله **عارف**، لأنه عارف بشرع الله، وشرع الله حق لا يعلى عليه؛ فالداعية إذن عارف معتقِد الحقَّ دون سواه، مع عدم عصمته وعدم إحاطته علما بكل شيء.

■ بعد أن تعرضتُ للعناصر الثلاثة المكونة لصلب الموضوع، أجمل بعض النتائج المترتبة عن المناظرة الإسلامية والمتصلة بـ«**العقلانية التناظرية**» وبـ«**النظام الاجتماعي**» أشير إليهما على عجل.

أما **العقلانية** التي تؤسس المناظرة، فهي تتحدد انطلاقا من المعايير التي اتفق المتناظرون على اتباعها؛ ولهذه المعايير خصائص ثلاث، وهي أنها **منطقية وتجريبية ووظيفية**؛ إذ مبانيها لا تفارق معانيها، ومعانيها لا تفارق أصولها في واقع الأشياء ومبانيها ومعانيها كلتاهما موجهة أنسب توجيه لتحقيق الغرض المقصود من المناظرة.

ويلزم عن ارتباط المعايير بـ**المعنى والواقع والمقصد**، أن ادعاء وجود قواعد كلية ومطلقة للجدل لا يمكن أن يحالفه الصواب، ولا الادعاء المقابل بأن هذه المعايير تعم فيها الفوضى بسبب تعسُّف الإرادة الجماعية ـ أي تصطبغ بالنسبية المطلقة ـ ادعاء محق، ذلك أن الطرق الحجاجية التي يسلكها المتناظرون تتفاوت كفاية من حيث تحقيقها لغرض المناظرة، وهذا من شأنه أن يجعل بعضها أكثر موضوعية من بعض وأن يحد من نسبتيها.

وعليه فإن **العقلانية الجدلية** لا تعايَر بمدى تبني تقنيات الاستدلال المستعمل في الحساب، وإنما باعتمادها آليات معلولة لمقتضيات الواقع وخاضعة لمحك التناظر.

أما عن النظام الاجتماعي، فإن المناظرة تقوم على تعدد المناهج؛ إذ الطرق الى الحق كثيرة متباينة ومذاهب المتناظرين شتى؛ والمناظرة تُعِين على تصور واقع اجتماعي يقر بالمبادرة الفردية وبالنزعة الجماعية، ويطلب إشراك الجميع في البحث عن حلول للأوضاع تقبل التنقيح والتغيير.

مشروعية علم المنطق في التراث الإسلامي[1]

لا بد لكل من جرد فكره للنظر في حال الدراسات المنطقية في ظل الحضارة الإسلامية العربية أن تستوقفه حقيقتان تاريخيتان:

أولاهما، أن الذين اشتغلوا بعلم المنطق في هذه الحضارة لم يكونوا قلة محصورة، بل تكاثر عددهم على مر القرون وانتشروا في آفاق البلاد الإسلامية (فارس والعراق والأندلس والمغرب...)؛ ولا كان إنتاجهم على نمط واحد، بل تعددت ألوانه وتنوعت أحجامه متراوحة بين طرف التآليف المبتكرة وطرف الحواشي المسهَبة، وبين الطرفين عدد غير قليل من المترجمات والملخصات والمختصرات والشروح والمتون المنظومة؛ ولا كانوا منتسبين إلى عقيدة واحدة، فقد كان منهم المسيحي واليهودي والصابئي كما كان منهم المسلم؛ ولا محصلين لصنف واحد من العلوم، فقد كان منهم الفقيه والأصولي والمتكلم والصوفي كما كان منهم الفيلسوف والطبيب والمنجم والمشتغل بالطبيعة والكيمياء؛ ولا كانوا من المغمورين أو المتعالمين، بل كانوا من مشاهير الرجال وأفذاذ العلماء.

والثانية، أن المنطق لقي معارضة في هذه الحضارة المتميزة، كما أن المشتغلين به تعرضوا للمضايقة، واتخذت هذه المعارضة والمضايقة أشكالا

(1) الأصل في هذا الفصل مقال نشر بمجلة «المناظرة»، العدد 1، السنة الأولى، شوال 1409هـ/يونيو 1989م، ص.113 ـ 121؛ والعدد 2، السنة الأولى، جمادى الأولى 1410هـ/دجنبر 1989م، ص.95 ـ 104؛ وقد قام د. طه بتوسيع الأفكار التي يتضمنها في الفصل الثالث من كتاب: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1994، ص.311 ـ 380 (ر.م.).

متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب؛ فقد اعتُبر المنطق فضولا من القول أو خروجا عن السليقة أو مرتعاً للشناعات أو مظنة للشبهات، بل رجما بالغيب وخوضا في لجج الباطل؛ ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته؛ كما ابتُلي أصحابه بالتجريح أو الاتهام أو التشهير أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة؛ ولازالت آثار هذا التصدي للمنطق وللمناطقة إلى هذا الزمن.

وليس قصدنا في هذا الموضع أن نبادر إلى التحامل على هؤلاء والسخط على أولئك كما تحاملوا هم وسخطوا على المنطق وعلى رجاله، وذلك بأن ننسبهم إلى الجمود الفكري ونحمّلهم مسؤولية التقهقر الحضاري أو بأن ندعو إلى إسقاط جزء من التراث الإسلامي العربي، بدعوى أنه غير نافع، بل ضار باستئناف سيرنا نحو استعادة القدرة على الإنتاج والإبداع التي كانت لنا من قبل، وإنما نأخذ بهذا التراث كلا متكاملا ووحدة متماسكة.

وإنما همنا هنا أن ننظر في أسباب تواجد هاتين الحقيقتين التاريخيتين المتعارضتين: من جهة تكاثر الإنتاج المنطقي الذي قد يشهد بازدهار العطاء الثقافي والعلمي في الحضارة الإسلامية العربية؛ ومن جهة ثانية، التصدي لهذا الإنتاج الذي قد يُؤوَّل بالدعوة إلى التحجر الفكري؛ وذلك بأن نتأمل في الأدلة التي استند إليها المنكرون للمنطق والمتحاملون على أهله، وبأن نبين مختلف وجوهها حتى نوفي مسألة مشروعية المنطق حقها من البحث.

1. معايير المشروعية ومناهضة المنطق

1.1. قواعد المجال التداولي ومبدأ التفضيل

من البيِّن أن العمدة في كل سؤال عن المشروعية في أي شيء هو العلم بالمعايير ـ مبادئ وقواعد ـ التي بمقتضاها يقع التمييز بين ما هو مشروع وغير مشروع في هذا الشيء؛ وعلم المنطق لا يخرج عن هذا الشرط المبدئي؛ وعلى هذا، يلزم كل من يشتغل بالنظر في مشروعية المنطق أن يعيِّن المعايير التي من شأنها أن تسدده نحو طريق الجواب عن السؤال: هل يقوم وصف المشروعية بالمنطق أم لا يقوم به؟

إذا كان بادئ العقل يقضي بأن تؤخذ معايير البت بصدد مشروعية علم ما من مجال الممارسة الذي يحتوي هذا العلم، فإن معايير البت في مشروعية المنطق تقضي بأن نستخرجها مما نسميه «المجال التداولي الإسلامي العربي العام»؛ والمقصود به عموما هو «جملة من المبادئ والقواعد العامة التي تقوم بها الممارسة الإسلامية العربية وتتميز عن سواها من الممارسات غير الإسلامية وغير العربية»؛ ونحن نورد هنا من هذه المعايير ما استفدناه من الاستقراء العام الناظم لأشتات قواعد هذه الممارسة، محصلين بذلك على مجموعة من الكليات المطردة الثابتة العامة والحاكمة غير المحكوم عليها؛ ونقسم هذه القواعد إلى أقسام ثلاثة: عقدية ولغوية وعقلية.

أما القسم العقدي، فيتكون من القاعدتين التاليتين:

- قاعدة **التوحيد التنزيهي**: سَلِّم بأن الله واحد مستحق للعبادة والتعظيم بوجه لا يشاركه فيه غيره.

- قاعدة **التخليق**: سلِّم بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئة الله وإيجاده وجوده.

وأما القسم اللغوي، فيتشكل من القاعدتين الآتيتين:

- قاعدة **التبيين**: لا تأت من القول إلا ما كان على أساليب العرب في التعبير وعلى مذاهبهم في التبليغ.

قاعدة **الإيجاز**: ليكن الاختصار في العبارة طريقك في أداء المعاني الطبيعية والمتداولة.

وأما القسم العقلي، فيتكون من القاعدتين التاليتين:

- قاعدة **العمل**: لا تتكلم في أمور الدين إلا فيما كان تحته عمل ووراءه منفعة.

- قاعدة **الاتباع**: ليكن إدراكك لأمور الغيب ليس بمجرد العقل، وإنما بالاستناد إلى أصول الشرع.

ولئن بدت هذه القواعد متعددة ومتفرقة، فإنها لا تلبث أن تتخذ مظهر

الائتلاف والاتحاد إن رجعنا بها إلى الأصل الأعم الذي تتفرع عنه جميعها والذي نسميه: «**مبدأ التفضيل**» الذي نصوغه كما يلي:

- **اعلم أنه ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من استقامة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيته العرب، تفضيلا من الله**[1].

بعد أن استخرجنا قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي العام والمبدأ الأعم الذي تستنتج منه، نستقصي الآن الكلام في الاعتراضات التي وجهت للمنطق مع تمحيص مدى استقامتها وترتبها على هذه الأصول التداولية الإسلامية العربية.

2.1. الاعتراضات على المنطق وأسبابها

اعلم أن أسباب الاعتراض على المنطق يمكن، إجمالا، حصرها في ثلاثة أساسية، كل سبب منها يتخذ صورتين متميزتين. وهذه الأسباب منها ما هو **عقدي** وما هو **لغوي** وما هو **علمي**.

1.2.1. السبب الاعتراضي العقدي؛ لقد اتخذ السبب العقدي للاعتراض على المنطق الصورتين التاليتين: صورة **الخوض في الميتافيزيقا** وصورة **الخوض في علم الكلام**.

أما الخوض في الميتافيزيقا، فلقد نُسب إلى المنطق أنه يفضي إلى طريق «ميتافيزيقى» يخرج عن أصول العقيدة الإسلامية كالاعتقاد في العقول العشرة والقول بقدم العالم وبخروج الجزئيات عن مدرك المعرفة الإلهية وبإنكار المعاد وبعثِ الأجساد.

وأما الخوض في علم الكلام، فقد نُسب إلى المنطق أنه يجر إلى الخوض في أمور العقيدة بطريق لم يَرد الأمر بها، لا في الكتاب ولا في السنة ولا في ممارسة السلف؛ وأنه يفضي إلى النظر في المتشابهات المنهي عنه؛

---

(1) من المعلوم أن الاعتقاد كان سائدا في الممارسة الإسلامية العربية أن العرب رزقوا أبين لسان وأفضل دين وأرجح عقل، انظر: جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.، ص.23.

وهذا الطريق بالذات هو الذي عرف باسم «علم الكلام» الذي حصل الإفتاء بتحريمه. فكان أن أخرج خصوم المنطق على هذا الأصل في التحريم تحريمَ المنطق الذي استعمل وسيلة لعلم الكلام، وصيغة هذا التحريم في فتوى ابن الصلاح: «ليس الاشتغال بتعلم [المنطق] وتعليمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين»[1].

ومتى سلمنا بهذه الأسباب التي يذكرها الخصوم ليعللوا بها موقفهم المناهض للمنطق، تبين أنها تخل بالقاعدتين العقديتين من قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي العام.

فالقول ببعض الدعاوى الفلسفية المتعلقة بوجود العالم أدى إلى خرق «قاعدة التخليق» التي تقضي، لا بالخلق من العدم وحده (وهو مسمى الإيجاد)، بل أيضا بالخلق المستمر والمتجدد (وهو مسمى الجود)، ولا بالخلق في النشأة الأولى وحده، بل أيضا بالخلق يوم البعث.

كما أن الكلام في الذات والصفات أفضى إلى الإخلال بـ«مبدإ التوحيد التنزيهي» الذي يقضي بالانشغال بأوصاف العبودية وبترك الخوض في أوصاف الربوبية التي لا يدركها العقل، ولا توفي بها العبارة.

2.2.1. السبب الاعتراضي اللغوي: لقد اتخذ السبب اللغوي للاعتراض على المنطق الصورتين التاليتين: صورة **الخروج عن عادات العرب في التعبير** وصورة **تطويل العبارة**.

أما الخروج عن عادات العرب في التعبير، فقد ثبت أن المناطقة يميلون إلى صوغ عباراتهم بطرق أرادوا أن تكون مستوفية لشروط الصياغة المنطقية كما هي محررة في الكتب المنقولة إليهم، فجاءت هذه العبارات في اصطلاحها وتركيبها مخالفة لمقتضيات التبليغ العربي السليم، فكان لا بد أن تُقابَل بالمعارضة ويُنسَب أصحابها إلى الجهل بلسان العرب.

---

(1) السيوطي، نفس المصدر، ص.30.

وأما تطويل العبارة، فقد أدى إدخال آليات المنطق في كلام العرب وأدلته إلى تكثير عباراته وتكلف بعض أجزائها؛ وحتى نتبين حقيقة هذا التطويل العباري ومنافاته لقواعد البيان العربي، نضرب على ذلك مثالا من حديث صحيح للرسول عليه الصلاة والسلام اشتهر بين الناس بكونه أتى على طريقة المناطقة[1]، ونقف عند روايتين اثنتين له، أولاهما: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»، وثانيتهما: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام».

ليس يخفى على ذي السليقة أن كل رواية من هاتين الروايتين تشكل استدلالا تاما مستوفيا لشروط البيان العربي بحيث لا يحتاج إلى زيادة في العبارة؛ لكن هذا الاستدلال لا يبلغ تمامه في المنطق إلا إذا أضفنا قضية ثالثة مترتبة عن القضيتين اللتين تتكون منهما كل رواية، وهي في الرواية الأولى: «كل مسكر حرام» وفي الرواية الثانية: «بعض الحرام خمر»، فنحصل بذلك على الاستدلالين المستقيمين على أصول المناطقة، وهما:

- كل مسكر خمر وكل خمر حرام، فإذن كل مسكر حرام.
- كل مسكر خمر وكل مسكر حرام، فإذن بعض الحرام خمر.

لو تأملنا هذين الاستدلالين المزيدين، لتبين لنا أن الاستدلال الأول ينطوي على تطويل في الكلام، حيث إن العبارة: «كل مسكر حرام» يستفيدها المخاطب بداهة من الرواية الأولى من غير حاجة إلى مزيد بيان، ولا تقبل زيادتها عند الناطق العربي إلا لاعتبارٍ مقامي خارج عن الممارسة العادية للخطاب، كأن يقصد المتكلم بها الرد على من حكم فيها بخلاف رأيه كي يرده إلى الصواب؛ كما يتبين لنا أن الاستدلال الثاني ينطوي على حشو، حيث إن العبارة: «بعض الحرام خمر» لا طائل كبير تحتها لأنها تلزم من القضية: «كل خمر حرام» المعلومة للمخاطب بمقتضى إخبار المشرع الصريح بها، ولا معنى لإنشاء استدلال في التداول تكون غايته استنتاج ما سبق العلم به أو ما لا يُحتاج إلى العلم به.

ولو عمدنا إلى تركيب هذا الاستدلال بطريق آخر حتى نزيل عنه الحشو،

---

(1) ورد الحديث المذكور في صحيح مسلم.

كأن نجعل القضية المعلومة للمخاطب وهي: «كل خمر حرام» مقدمة (مقدمة كبرى) لهذا الاستدلال بدل أن تكون القضية: «بعض الحرام خمر» نتيجة فيه، لخرجنا من الحشو لنقع في التطويل، لأن الاستدلال الحاصل هو نفسه الاستدلال الأول الذي وصفناه بأنه يُطوِّل التعبير وهو:

- كل مسكر خمر وكل خمر حرام، فإذن كل مسكر حرام.

ولما كانت النتيجة: «كل مسكر حرام» تفيد معنى جاء متفرقا في المقدمتين المبنيتين على مقتضى قواعد اللسان العربي تركيبا وبيانا، أدركنا ألا ترد في النصوص العربية مجتمعة مع هاتين المقدمتين لما يلزم عن ذلك من التطويل غير المفيد، وإنما منفصلة بوصفها تغني عن ذكر المقدمتين المعلومتين للمخاطب، وهذا بالذات ما نجده في حديث آخر عن رسول الله ﷺ، إذ قال: «كل مسكر حرام» في الإجابة عن سؤال بصدد شراب يُصنع من الذرة وشراب يُصنع من العسل[1]، فقد اكتفى ﷺ بالتصريح بحكم جاء في مقدمتين كان المخاطب يعلمهما من نصين سابقين وهما: «كل خمر حرام» «وكل مسكر خمر».

ومتى سلمنا بأسباب التطويل والحشو التي يحتج بها الخصوم للتدليل على صواب موقفهم من المنطق، ألفيناها، هي الأخرى، تخل بقاعدتين من قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي العام، وهما: القاعدتان اللغويتان المذكورتان سابقاً.

فقاعدة التبيين تقضي بأن يكون التركيب سليما من كل سوء، والبيان خاليا من كل عيب، بينما تراكيب المناطقة مضطربة وأساليبهم غريبة لتخريجها عنوة على مقتضى قواعدهم وأصولهم.

وقاعدة الإيجاز تقضي بأن نتعاطى إفادة المخاطب بقدر حاجته، فنطوي في الكلام ما سبق له العلم به. وعلى قدر التعارف والتشارك في المعلومات بين المتكلم والمخاطب، يزيد الكلام أو ينقص؛ وكلما قوي هذا التعارف والتشارك، ازداد الاختصار في الكلام؛ وإن زاد عن ذلك درجة، مال المتكلم

(1) ورد هذا الحديث في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري.

إلى الأخذ بأسلوب الإشارة بدل العبارة؛ ومتى علمنا بأن خاصية الاختصار ـ أو قل «الطي» ـ هذه أرسخ وصف دلالي تتصف به اللغة الطبيعية، أدركنا أن يُنتج الخروج عن هذه الخاصية في التعبير أقوالا في غاية التكلف و«التكثير» غير النافع، ويؤدي إلى التباعد بين المتخاطبين إن لم ينته بقطع حبل التواصل بينهما.

3.2.1. السبب الاعتراضي العملي؛ قد اتخذ السبب العلمي للاعتراض على المنطق الصورتين التاليتين: صورة **إغفال جانب العمل** وصورة **التكلف في العلم**[1].

أما إغفال جانب العمل، فمما لا ريب فيه أن الحدود والأقيسة والقوانين التي احتواها المنطق البرهاني كانت تتناول مجال العقل النظري وحده من دون مجال العقل العملي، في حين أننا نعلم أن الجانب العملي كان هو الشاغل الأساسي للفكر الإسلامي، حتى إن العلم الذي لا يقترن بعمل لا يعد علما نافعا، ولا مرغوبا فيه إن لم يكن مذموما، فكان العقل العملي بذلك أولى من العقل النظري باشتغال المشتغلين؛ لكن، بدل أن يصطنع «المنطقيون» الأدوات المناسبة لخصوصية هذا الجانب، اكتفوا بأن أنزلوا عليه إنزالا تقنيات موضوعة أصلا لمعالجة العقل النظري، فكان لا بد أن يخطئوا غرض العقل العملي، ويقعوا في الإيغال والتجريد والابتعاد عن النفع والتأثير.

وأما التكلف في العلم، فقد أراد «المنطقيون» أن يرُدّوا إلى العقل كل شيء، ويحكموه في كل شيء ولو كان مما لا تُدْرَك حقائقه بالعقل كأمور الغيب في باب الدين؛ فكثير منها لا تبلغه عقولنا، بل يخالف مدركات هذه العقول، وإنما نكتفي بقبوله تصديقا وتسليما، حتى يظهر لنا سره إن آجلا أو عاجلا، يقينا منا بأنها من قبيل قدرة الله التي لا يعجزها أي شيء، ومن باب علمه الذي يحيط بكل شيء؛ لكن «المتمنطقة» رفضوا الاعتراف بالتقصير عن الإدراك، وأبوا إلا أن يجعلوا العقل أصلا يبنون عليه الدين، فكانوا بذلك قد

---

(1) ابن تيمية، **مجموع فتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد القاسم، مكتبة المعارف، الرباط، د.ت.، المجلد 9، ص.42 ـ 43.

جاوزوا بالعقل حدوده المعلومة، وادعوا، عن تصنُّع وتعمُّل، علم ما لا يعلمون أو ما لا يمكن أن يعلموه بهذا الطريق، فأخطأوا وتركوا سبيل الدين الذي هو الأخذ بما جاء به، سواء عقلناه أم لم نعقله.

ومتى سلمنا بالتغافل عن العمل والتكلف في العلم اللذين جيء بهما لتبرير مناهضة المنطق، وجب التسليم أنهما يخرجان عن القاعدتين العقليتين من قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي.

فقاعدة العمل التي تنص على أن الأمور الدينية هي أمور عملية تقوم في إصلاح أحوال الفرد والجماعة وفق مبدإ جلب المنفعة ودفع المضرة لا يفيد معها إلا منطق يرعى الصلة بالسلوك، ويراعي التواصل مع نصوص الشريعة المنظِّمة لهذا السلوك؛ لكن «المتمنطقة» عدلوا عن هذا الغرض العملي، وقاموا بتخريج النصوص على مقتضى قواعد الاستدلال النظري كما رُتبت في علمهم، فخالفوا بذلك غرض المشرع وخرجوا عن قوانين الفقه.

كما أن هؤلاء تركوا العمل بقاعدة التبعية التي يُستفاد منها أن الأصل هو الشرع وأن العقل تَبَع، مدعين أن العقل قادر على الاستقلال بالإدراك والبت في جميع الأمور، فانجروا إلى التكلم فيما لا يعلمون وفيما لا تطيقه عقولهم.

وعلى الجملة، متى علمنا أن «مبدأ التفضيل» الذي يقضي بأفضلية أمة العرب عقيدة ولغة وعقلا على غيرها من الأمم هو الأصل الذي تُستنبط منه القواعد السِّت التي تضبط المجال التداولي الإسلامي العربي العام، والتي لم يقم «المنطقيون» بشروطها، إما جزءاً أو كلا، لم يَخْفَ علينا أن يكون في ترك العمل بهذه القواعد خروج صريح عن «مبدإ التفضيل»؛ ولما كان هذا المبدأ أرسخ المبادئ، وكان الأخذ به أدل من غيره على النسبة الإسلامية العربية، فإن من يخرج عنه لا يكون قد تنكَّر لهذه النسبة فقط، بل إنه يكون أيضاً قد استبدل بها نسبة أقل شأنا منها، وآثر العمل بالذي هو أدنى على الذي هو خير، بل جعل الأدنى ميزانا لما هو خير، فوقع في تقديم ما يجب تأخيره وتأخير ما يجب تقديمه، وفي جعل ما كان أصلا في منزل الفرع، وجعل ما كان فرعا في منزلة الأصل، وما إلى ذلك من أشكال القلب الفاسد.

هذا بيان لما جاء في معارضة المنطق من لدن المحدِّثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين واللغويين من أمثال الشافعي وأبي سعيد السيرافي والباقلاني والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي وأبي القاسم الأنصاري وابن الصلاح وابن تيمية وابن قيم الجوزية والسيوطي وغيرهم كثير. وقد ذكرنا أدلتهم على التفصيل وكشفنا عن أصولها في واقع الممارسة التداولية الإسلامية العربية من خلال تحريرنا لجملة من القواعد التي تقنن هذه الممارسة.

يبقى علينا أن نُقوِّم أدلة هؤلاء الخصوم المختلفة، فنتساءل عن مدى وحدود هذه المناهضة للمنطق وعن حقيقة تصور الخصوم للمنطق: ألم يكن للمنطق أنصار كما كان له خصوم لا يقلون عن هؤلاء مكانة وتأثيرا؟ ثم ألم تستند هذه المناهضة إلى تصور خاص للمنطق قد لا يَسْلم من الاعتراض عليه والقدح فيه؟

2. تقويم مناهضة المنطق واسترجاع المشروعية

1.2. مناصرة المنطق ومقتضيات التقريب التداولي

لا نحتاج هنا إلى الوقوف طويلا عند الحقيقتين التاريخيتين:

- **أولاهما**، أن ممارسة المنطق استمرت إلى فترات متأخرة من زمن العطاء الإسلامي العربي وساهمت في توسيع أبوابه وترتيب قوانينه.

- **والثانية**، أن تأثير هذه الممارسة انتقل إلى قطاعات أخرى من المعارف الإسلامية غير قطاع الفلسفة، وخاصة ما كان منها داخلا في باب علوم الوسائل مثل علم الأصول وعلم الكلام وعلم اللغة.

وإنما نريد أن نقف عند الحقيقة التي تتجلى في كون نخبة من كبار علماء الإسلام، وعلى رأسهم فقهاء وأصوليون، انتصروا للمنطق، ونهضوا بأقوى الأدلة لبيان فوائده للعلوم الإسلامية، وجاءوا بهذه النصرة من الوجه ذاته الذي بنى عليه خصوم المنطق أدلتهم ليكون ذلك أضمن لتقبُّلها وأحث على العمل بها؛ فإن كان الخصوم قد أشبعوا الكلام في وجوه مخالفة المنطق لقواعد

المجال التداولي الإسلامي العربي العام، فإن الأنصار سيكرون بالنقض والإبطال على أدلتهم، مُبَيِّنين الجوانب التي يناسب المنطق بها مقتضيات هذا المجال التداولي على خلاف ما يزعم الخصوم.

ونصطلح من جانبنا على تسمية هذه العملية القائمة في بيان وجوه المناسبة بين المنطق والمجال التداولي وترتيب شروطها بلفظ «**التقريب التداولي**»؛ ويجب التنبيه إلى أن هذا المصطلح لا يُستفاد منه قط، كما قد يتبادر إلى الأذهان، عملية التبسيط المعرفي لموضوع ما باستعمال القريب من الألفاظ واليسير من المعاني حتى يسهل إدراكه على الجمهور، وإنما الغرض منه الجمع بين مقتضيات المنطق وأصول التداول الإسلامي العربي، سواء أَندَّ عن أفهام الجمهور أم أمكنهم تصور المراد منه، كلا أو جزءاً؛ ويمكن أن نصوغ المبدأ الذي صار عليه المناصرون للمنطق في تحقيقهم للتقريب كما يلي:

- **على قدر عمل المنطق بمقتضيات التقريب يكتسب المشروعية وينتزع الاعتراف.**

إن أهم مقتضيات التقريب التي حرص الأنصار على الارتكاز عليها لجلب المشروعية للمنطق ثلاثة: «التبيين» و«التَّحْييد» و«التفقيه»؛ ونحن نبسط الكلام فيها الآن.

1.1.2. مقتضى التبيين؛ أما **التبيين**، فقد اختص علَم من أعلام الفقه في الغرب الإسلامي هو «ابن حزم» الأندلسي في كتابه: **التقريب لحد المنطق**، بإبراز دوره في الممارسة المنطقية وفوائده لها متى قامت بشروطه كاملة، وذلك بأن وضع للمنطق تعريفا ينص على المقتضى التبييني ـ وهو أنه: «معرفة وقوع المسميات تحت الأسماء»[1] ـ من جهة؛ ومن جهة ثانية بأن بنى «تَبْيينَ» المنطق على عمليتين هما: «شرح المستغلق» و«رفع المستَغْرَب».

---

(1) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة 1984، الجزء الرابع، ص.94.

فشرحُ المستغلق يقتضي تقويم عبارات الترجمات المنطقية بإجرائها على مقتضيات لسان العرب وعلى المألوف من اصطلاحاتهم، عملا بمبدإ تلازم اللغة والفكر.

أما **رفعُ المستغرب**، فيقتضي تصحيح المفاهيم والأحكام التي تنقلها هذه النصوص المترجمة وذلك من وجهين: **أولهما**، بيان أن الأصل في غموض بعض الأحكام راجع إلى كونها لا تصح في اللغة العربية وإن صحت في لغات أخرى كاليونانية واللاتينية بمقتضى مبدإ المطابقة بين المباني والمعاني؛ **والثاني**، مراجعة بعض الأحكام في بعض المسائل المنطقية لأنها تبدو مخالفة لمقتضيات النظر العقلي ونتائج التحليل المنطقي.

وأما **التحييد والتفقيه** فقد تناول تحرير وظيفتهما في تقريب المنطق أحد رجالات الفكر عامة والفكر الأصولي خاصة في الشرق الإسلامي، وهو «الغزالي» في كتب متعددة نخص بالذكر منها: **كتاب المستصفى وشفاء الغليل ومعيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم والمنقذ من الضلال**، وذلك بأن وضع للمنطق تعريفا يتسع لقوانين العقليات والفقهيات معا - وهو أنه معيار للتفريق في كل نظر بين صحيح الأدلة وفاسدها - من جهة؛ ومن جهة ثانية بأن بنى كُلا من تحييد المنطق وتفقيهه على عمليتين اثنتين.

2.1.2. مقتضى التحييد؛ **فتحييد المنطق** ينبني على عمليتي «تبرئة المنطق» و«تخطئة المنكرين».

فتبرئة المنطق تأتي من كون هذا العلم لا يتعرض من حيث أصله وحقيقته للأمور الدينية لا بالنفي ولا بالإثبات[1]؛ فلما كان علما من علوم الوسائل يبحث في ترتيب الحدود وتركيب الأدلة، فلا شأن له بالحكم إن إيجابا أو سلبا على المضامين والحقائق التي تنظر فيها العلوم الدينية بوصفها أشرف علوم المقاصد؛ ومتى تقرر هذا الأمر، لم يَخف أن المنطق براء من

---

(1) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق د. جميل صليبا ود. كمال عياد، بيروت، دار الأندلس، د.ت.، ص.103.

أغاليط الفلاسفة في الإلهيات التي زعموا فيها الوفاء بشروط البرهان؛ والحق أن هذه الأغاليط، علاوة على كونها تخل بشروط حياد المنطق، تنبني على أدلة بينة الفساد وواضحة السقوط.

أما **تخطئة المنكرين**، فمردها إلى فساد دليلهم العقدي وإلى ما يترتب على إنكارهم من نتائج مضرة بالدين؛ فدليلهم العقدي فاسد لأنه يعارض حقيقة ثابتة وهي أن المنطق كوسيلة لا تعلق له بالدين كمقصد؛ ومن توسل بهذا إلى ذاك، فإنما يكون قد أراد تخريج أحدهما على مقتضيات الآخر تخريجا عرضيا لا ذاتيا قد يُقبل أو يرد؛ وأما النتائج السيئة التي تلزم عن هذا الإنكار، فمنها الاعتقاد بأن نصرة الإسلام موقوفة على إنكار بعض العلوم النافعة ولو لم يرد بها نص صريح، والاعتقاد بأن الإسلام مبني على الجهل، لأن من يعرف يقينية براهين المنطق لا يمكنه إلا أن يستجهل من يعترض عليها، وينسب عقيدته إلى الظلمانية، ومنها كذلك الاعتقاد بأن المنكر مدخول في عقله وعقيدته، لأن الذي يجحده المنكر لا يستسيغ العقل السليم أن يوضع موضع الجحود.

3.1.2. مقتضى التفقيه؛ أما تفقيه المنطق، فينبني على عمليتي «إدخال المنطق إلى علم أصول الفقه» و«إدراج النموذج النظري الفقهي في نصوص العقليات».

فإدخال المنطق إلى علم الأصول اقتضى من الغزالي أن يؤسس حدود الفقه وبراهينه على آليات المنطق كتطبيقه للأقيسة الحملية والشرطية بصنفيها الاقتراني والاستثنائي على المسائل الفقهية وصوغه لقياس التمثيل على مقتضى نظْم القياس البرهاني، معتبرا أن من لا يحيط بالمنطق، فلا ثقة له بعلومه أصلا[1].

أما **إدراج النموذج الفقهي في العقليات**، فيتجلى في كون الغزالي جعل

---

(1) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، شركة الطباعة الفنية المتحدة، طبعة 1971، ص.19.

الركن المتكرر في القياس البرهاني، وهو الحد الأوسط، بمنزلة العلة الفقهية، وصاغ قواعد هذا القياس على مقتضى هذه العلة[1]؛ كما أنه جعل الأقيسة المنطقية موازين كموازين الشرع تختص بأسماء تداولية مثل «التعادل» و«التلازم» و«التعاند»؛ واستخدم في كتبه الخاصة بالعقليات مثل **مقاصد الفلاسفة والقسطاس المستقيم ومحك النظر ومعيار العلم** الأمثلة تلو الأخرى المأخوذة من الفقهيات، باعتبار أن النظر فيها يسد مسد النظر في الأمثلة العقلية من حيث شروطها التركيبية.

ورب ناظر في الأمثلة الفقهية التي استعملها ابن حزم في معرض تناوله لقوانين المنطق يتوهم أن ابن حزم سبق الغزالي في تقريب المنطق من جهة التفقيه؛ لكن هذا لا يصح، لأن محاولة ابن حزم هي، على الحقيقة، أقرب إلى ما يمكن أن نسميه بـ«مَنْطَقَةِ» الفقه منها إلى تفقيه المنطق؛ والدليل على ذلك أن ابن حزم، خلافا لمجهوده في مسألة تبيين المنطق، اتجه في مسألة الربط بين الفقه والمنطق إلى تأسيس الأول على الثاني، بدَل العكس الواجب في حق التفقيه؛ وبيان ذلك أنه ألغى مبدأ من مبادئ الفقه، وهو «التعليل»، وانتقد «القياس الأصولي» أشد ما يكون الانتقاد، ورده إلى القياس الذي لا يفيد إلا التخرص والظن، واستبدل به القياس الأرسطي الذي من شأنه عنده أن يضفي اليقين على أحكام الفقه، بينما الغزالي لم يكن هذا مذهبه في مسألة العلاقة بين الفقه والمنطق، بل إنه عمل، في إدخاله المنطق إلى علم الأصول، على ملاءمته مع مقولات ومبادئ الفقه، حتى بَدَا المنطق باللباس الفقهي في أعماله بما فيها تلك التي خصها للمقاصد العقلية.

وحاصل القول إن معارضة المنطق لم تكن من الناحية التاريخية موضع إجماع من لدن علماء الإسلام، بل إن البعض منهم كابن حزم والغزالي نصب نفسه للدفاع عنه من حيث هاجمه الخصوم؛ فردَّ الشُّبه الواردة عليه بإظهار

---

(1) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، دار النهضة الحديثة، بيروت، طبعة 1966، ص.40 ـ 57.

موافقته لمجال التداول الإسلامي العربي سواء من جانبه اللغوي (التبيين) أو من جانبه العقدي (التحييد) أو جانبه العقلي (التفقيه)، فلنتناول الآن هذه المعارضة من الناحية المنهجية ولننظر في طبيعة تصور المنطق الذي كان السرَّ في هذه المعارضة.

2.2. مبدأ التشغيل وتقويم الاعتراضات على المنطق

إن المتأمل في الاعتراضات على المنطق بدعوى الخروج عن هذه القاعدة أو تلك من قواعد المجال التداولي العام، يتبين أنها لا تصح إلا بتصور معين للمنطق يمكن صوغه في صورة المبدإ التالي الذي نسميه بمبدإ تشغيل المنطق في المجال التداولي أو، باختصار، «مبدإ التشغيل» وهو:

- **المنطق آلة لها سَنَد في العبارة ومدخل في الاعتقاد وتأثير في السلوك.**

قد يقول القائل بأن التعاريف التي وُضعت للمنطق في الممارسة الإسلامية متعددة ومختلفة فيما بينها؛ والحق أن هذا التعدد والاختلاف ليس منشؤهما الخروج عن «مبدإ التشغيل» بقدر ما هو التركيز على هذا الجزء أو ذاك من أجزاء هذا المبدإ؛ فقد يتناول التعريف جانب العبارة، فيجعل غرض المنطق الفصل بين الصدق والكذب فيها، أو يتناول جانب الاعتقاد (بمعنى «الإيمان»)، فيجعل المنطق آلة تميز بين الحق والباطل فيه، أو يتناول جانب السلوك، فيحُد المنطق بكونه الآلة التي تميز بين الخير والشر في الأفعال؛ وقد يجمع التعريف بين جانبين اثنين، بين العبارة والاعتقاد أو بين العبارة والسلوك أو بين الاعتقاد والسلوك، أو يجمع بين الجوانب الثلاثة كما جاء في هذا التعريف لأبي حيان التوحيدي منقولا عن أستاذه أبي سليمان السجستاني المنطقي: «المنطق آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال: هو حق أو باطل في ما نعتقد، وبين ما يقال: هو خير أو شر في ما نفعل، وبين ما يقال: هو صدق أو كذب في ما يطلق باللسان، وبين ما يقال: هو

حسن أو قبيح بالفعل»[1].

ولا نستغرب أن نجد كذلك هذا الجمع بين الجوانب الثلاثة: العبارة والاعتقاد والسلوك عند من أراد أن يكون كتابه جامعا لكل ما تفرق في غيره من الكتب من معاني المصطلحات مع استيعاب كامل لوجوهها وهو التهانوي في معجمه **كشاف المصطلحات** الذي جاء فيه هذا الحد: «اعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال والخير والشر في الأفعال والحق والباطل في الاعتقادات»[2].

إذا صح أن مبدأ معارضة المنطق مستمد من هذا التصور الذي يجعل المنطق متداخلا مع التعبير والاعتقاد والسلوك جميعا، صحَّ معه أن هذه المعارضة تضعف على قدر ما يعرض لهذا التصور من شبهات؛ ونحن الآن نفصِّل القول في بعضها.

إذا كان من شروط الحد أن يحيط بالمحدود، فلا يُخرج منه ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليس فيه، فإن «مبدأ التشغيل» المذكور يبدو أنه يُدخل في المنطق أمورا ثلاثة ليست منه: **العبارة والاعتقاد والسلوك**. وهذا بيان ذلك.

1.2.2. المنطق والعبارة؛ لئن أمكن التسليم بأن المنطق يبحث في المعاني والمدركات العقلية أو قل في المعقولات، فلا نسلِّم بأن هذه المعقولات يلزمها استعمال عبارات معينة من هذا اللسان الطبيعي أو ذاك، إلا أن يكون على سبيل التقريب أو على سبيل التجوز؛ فأوْلَى اللغات صوغا لهذه المعقولات هي اللغات غير المنطوقة أو اللغات الاصطناعية أو الرمزية. وتأتي

(1) أبو حيان التوحيدي: **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية 1989، ص.171؛ نشير هنا إلى أن مفهوم «الحسن» و«القبح» في التعريف، ليسا قيمتين جماليتين كما يعتقد البعض، وإنما هما على الأرجح قيمتان عمليتان كما عرفا عند المتكلمين.

(2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة 1972، ص.35.

في مقدمتها لغة الرياضيات، فهي أقدرها على الوفاء بشروط المعقولات ترتيبا وتركيبا، حتى إن أولى الأوصاف بالمنطق هو وصف «الحساب»؛ أما أن يكون لسان مخصوص كلسان اليونان قد استُعمل في أداء أغراض المنطق، فهذا مجرد عَرض تاريخي لزم عن عدم اكتمال أدوات هذا العلم في عصر واضعه، ولو كانت قد اكتملت إذ ذاك لبادر واضعه إلى استخدامها وتجنب أخطاء وقع فيها بسبب تأثير بنيات اللغة اليونانية في بعض مسائله المنطقية؛ والدليل على ذلك ما كان من استعماله لبعض الرموز على قدر ما بلغه من العلم بالطريقة الرمزية.

وقد تنبه بعض علماء المسلمين لهذه «الصفة الحسابية» للمنطق سواء من الناحية التاريخية عندما وُضعت أصوله الأولى أو من الناحية المنطقية باعتبار أن الاتصاف بهذه الصفة يَدُلُّ على تحصيل «العلمية»؛ فقد نَسَبَ ابن تيمية الأصل في وضعه إلى الاقتداء بالهندسة فقال: «كان مبدأ وضع المنطق من الهندسة، فجعلوه أشكالا كأشكال الهندسة وسموه حدوداً لحدود تلك الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول»[1] كما أشار ابن قيم الجوزية في كتابه مفتاح دار السعادة بكل وضوح إلى الدلالة العلمية للصفة الحسابية فقال: «لو كان المنطق علما صحيحا، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها»[2].

ولما كان الحساب علما برهانيا لا سبيل إلى جحده بعد معرفة قوانينه، فقد تقبله المسلمون وانتفعوا به في أمور دنياهم؛ ولو أن المنطق وصلهم بلباس علم الحساب وصَنْعَتِه، لَمَا قابلوه بالإنكار، ولَمَا جحدوا منفعته؛ وحيث إنه بلغهم ولَمَّا تكتمل حِسابيته وتستقم عِلميته، بل وقد عرضت له ألوان من الشبهات بسبب أن دخل فيه كثير مما تعارف عليه اليونان من صفات

(1) السيوطي، نفس المصدر، ص.6.

(2) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1998، ص.157.

ورسوم وعادات لغتهم، أدركنا أن يتولى علماء المسلمين نقض أصوله وقوانينه التي تبدو مبنية على هذه الأعراض اللسانية، وبيانَ مخالفتها لِمَا يمكن أن ينبني على القواعد اللغوية للتداول الإسلامي العربي، حتى إن بعضهم رأى وجوب وضع «منطق بديل» على مقتضى أساليب لغة العرب في التبليغ والتعبير إن كان لا بد للمنطق من أن يستند إلى لسان على غرار ما فعل «أرسطو» في منطقه بلسان اليونان.

باختصار، إن الغاية من وضع المنطق هي أن يكون علما حسابيا آليا مفيدا لجميع العلوم ولو لم يبلغ هذه المرتبة على عهد «أرسطو»؛ يترتب على هذا أن التعبير اللغوي العادي ليس أبدا أصلا ينبني عليه المنطق، وإنما هو مجرد أداة مساعدة استعملها المناطقة لتَسُدَّ مسد لغة رمزية رياضية مفقودة؛ وبهذا، يبطل الادعاء بأن المنطق يتعلق شيء منه بعبارات اللسان الطبيعي.

2.2.2. المنطق والاعتقاد؛ لئن أمكن التسليم بأن المنطق يبحث في التصديق بوصفه علاقة بين تصورين نظريين تقوم في إثبات أحدهما للآخر أو نفيه عنه (كأن نقول «الأرض كوكب» أو «ليست الأرض منبسطة»)، فلا نسلم أن يدخل في باب التصديق مسمَّى الاعتقاد (بمعنى «الإيمان») الذي هو علاقة بين تصورين مستمدين من مجال العقيدة الدينية، أي علاقة بين معنيين عقديين (كأن نقول «للمَلَك أجنحة»)؛ ودليلنا على ذلك أن مرجع وظيفة الصدق والكذب يختلفان في التصديق والاعتقاد من الوجهين التاليين:

أولهما، أن مرجع القيمتين في التصديق هو، بمقتضى معيار خارجي، المطابقة للواقع أو عدم المطابقة له، أو، بموجب معيار داخلي، المطابقة لظن القائل أو عدم المطابقة له، سواء وافق ذلك مقتضى الواقع أو لم يوافقه، بناء على دعوى عدم إرادة القائل للكذب، بينما مرجع الصدق والكذب في الاعتقاد هو المطابقة للحقيقة الشرعية، قولا كانت أو فعلا أو إقرارا، سواء وافقت مقتضى الواقع الظاهر أم لم توافقه، استنادا إلى دعوى تنزه المشرع عن

الخطإ، وسواء وافق ظنَّ القائل أو لم يوافقه، بناء على دعوى قصور العقل عن إدراك الحقائق المغيبة.

والوجه الثاني، أن وظيفة الصدق والكذب أقوى وأبلغ في الاعتقاد منه في التصديق، ذلك أن قيمة التصديق، إن صدقا أو كذبا، لا تعني المنطق بقدر ما تعنيه العلاقة التي تربط هذه القيمة بقيم تصديقات أخرى يدخل هذا التصديق في التركيب معها، سواء بغرض التَّحَصُّل منها، فيكون لازما عنها أم بغرض التحصيل منها، فيكون غيره لازما عنه، لأن هذا الحصول ـ تحصُّلا كان أو تحصيلا ـ قد يصح ولو كانت هذه التصديقات كاذبة كلا أو بعضا، إلا أن يكون الكذب حاصلا من الصدق، وهذا مردود تمام الرد؛ بينما قيمة الاعتقاد، إن صدقا أو كذبا، تؤثر في قيمة التركيب الذي يدخل فيه مع غيره من الاعتقادات؛ فإن كان الاعتقاد صادقا، أضفى صدقه على هذا التركيب قيمة إيجابية تفتح باب الاعتقاد في إمكان صحته؛ وإن كان كذبا، أضفى كذبه على هذا التركيب قيمة سلبية تفتح باب الاعتقاد بإمكان فساده؛ وهكذا، فإن الضابط في الاعتقادات هو الصدق والكذب، بينما الضابط في التصديقات هو الصحة والفساد.

وخلاصة القول في هذا الموضع إن المنطق يبحث في التصديقات، وليس التصديق كالاعتقاد (في معنى «الإيمان»)، لأن المرجع في التصديق هو الاحتكام إلى الواقع أو إلى مُخْبِر عنه قد يصيب أو يخطئ، ولأن وظيفة الصدق والكذب فيه قليلة التأثير محتملة الانفكاك عنه، بينما المرجع في الاعتقاد هو الاحتكام إلى مُخْبِر لا يخطئ أبداً ومصيب على الدوام، ووظيفة الصدق والكذب فيه بعيدة الأثر نافذة في التركيب غير منفكة عن الاعتقاد؛ وبهذا، تبطل الدعوى بأن المنطق يتعلق شيء منه باعتقادات المعتقد.

3.2.2. المنطق والسلوك؛ لئن أمكن التسليم بأن المنطق آلة للعلوم، فلا نسلم أن هذه الآلة تشمل العلوم جميعها، وإنما تختص بالعلوم **النظرية** وحدها

كالحساب والهندسة؛ أما العلوم العملية كعلوم الدين والفقه والأخلاق، فلم يكن واضع المنطق يقصد أن تكون الأدلة فيها على شرط البرهان المورِّث لليقين، ولا سعى إلى تخريجها على مقتضياته، علما منه بأنه لو فعل لأخطأ، ولم يصب البتَّةَ غرض السلوك الذي تنظمه هذه العلوم؛ لكن الذي حدث بعده هو أن بعض النظار من المسلمين اجتهدوا في صوغ مسائل سلوكية صوغا يأخذ بقواعد العلم البرهاني، فجاءوا باستنباطات وأحكام وفتاوٍ تخالف ما تُوصِّل إليه القواعد التي دأب علماء السلوك على العمل بها؛ لذا، تجرد بعضهم لتشييد منطق يمكنه الوفاء بشروط وكيفيات ترتيب الأدلة العملية، منهم الإمام الشافعي الذي اختص بتأسيس منطق السلوك الشرعي الذي عرف بـ«علم أصول الفقه»، ومنهم أيضا الإمام ابن تيمية الذي اجتهد في وضع لبنات «منطق عملي تداولي» شامل يُقنِّنُ العمل بوجه عام، سواء أكان ممارسة شرعية: عبادة أو معاملة أم كان ممارسة عادية: عقلية أو لغوية.

وليس يغير شيئا من اعتبار المنطق آلة للعلوم النظرية ما نشهده اليوم من محاولات لإقامة منطق برهاني حسابي صالح لصياغة بعض مسائل العلوم العملية؛ ففضلا عن كون هذه المحاولات مازالت متفرقة ومتفاوتة فيما بينها، فإنها لم تُرَتِّب من القوانين المتفق عليها إلا ما تعلق بجانب معزول أو محدود من السلوك، فما بالك بمظاهر التعقد والتعدد التي تتصف بها الأفعال الإنسانية! وحتى لو فرضنا أنها بلغت مرادها في الإحاطة بأهم جوانب السلوك وفي ترتيب قوانينها، فلا يخرجها ذلك إلى أن تكون جزءا من العلوم العملية الحقيقية، ذلك، من جهة، لأن الوقوف على هذه القوانين لا يحمل بالضرورة على العمل بها ولا يصير العلم بها وصفا ثابتا لسلوك الإنسان؛ ومن جهة أخرى، لأن هذه القوانين قد يستقل بها المنطق، مُتوقِّفاً عن رَصْدِ الظاهرة السلوكية التي استخرج منها هذه القوانين، ليتسنى له أن يُجرى عليها مختلف تقنياته في التنسيق والتشقيق، هذا الاستقلال الذي قد تتولد عنه شبهات ومفارقات ومخالفات لواقع السلوك الحيّ.

وحاصل الكلام في هذا المقام هو أن المنطق، كما أراده واضعهُ وكما

مارسهُ المحدَثون آلة للعلوم النظرية، ولو أنه خاض في قضايا عملية، لأن هذا الخوض لا يخرجه عن وصفه النظري؛ وإذا تقرر هذا، تبين أن السلوك لم يكن غرضا من أغراض المنطق، وإنما أجريت عليه قواعده رغبةً في التعميم والتوسيع، وإن كانت هذه الرغبة قد جَرَّت إلى التعسف والتكلف لارتفاع وجوه المناسبة بين قوانين المنطق وقواعد العمل؛ وبهذا، تبطل الدعوى بأن المنطق يتعلق شيء منه بوقائع السلوك الحي.

■ على الجملة، إذا ثبت أن المنطق لا تعلق له بالعبارة اللغوية ولا بالمعتقد الديني ولا بالسلوك الحي، وإنما غرضه «حساب التصديقات النظرية»، بَانَ بُطلان «مبدإ التشغيل» الذي كان الباعث على مناهضة المنطق، والذي يرجع مقتضاه إلى أن المنطق آلة لها سند في العبارة ومدخل في الاعتقاد وتأثير في السلوك؛ ومتى بَطل هذا المبدأ الذي تتفرع منه الاعتراضات على المنطق، لزم تهافت هذه الاعتراضات التي ادعى أصحابها خروج المنطق عن قواعد التداول الإسلامي العربي العام، وبالتالي عن «مبدإ التفضيل» الذي يقضي بامتياز هذا التداول عما سواه.

فليس المنطق إلا «حساب التصديقات النظرية»؛ فهو حسابي، أي غير تعبيري، لأنه رمزي (بمعنى صوري)؛ وتصديقي، أي غير اعتقادي، لأنه علاقي؛ ونظري، أي غير عملي، لأنه بنائي؛ وليس في هذا ما يضر بالتداول الإسلامي العربي العام ـ مبدأ وقواعد ـ حتى يُخاف على أهله في لغتهم وعقيدتهم وسلوكهم، وحتى يُنسب أصحاب المنطق إلى الإحداث، بل إلى الابتداع، ويتعرض هو إلى الاستنكار، بل إلى التجريم، وإنما كل ما أصاب المنطق وأهله جاء من «مبدإ التشغيل» الذي كان ينظم الممارسة الإسلامية العربية للمنطق داخل المجال التداولي الخاص بالعلوم العقلية؛ وبإبطالنا لهذا المبدإ، انحسمت الاعتراضات ووضح الحق، وانتزع المنطق مشروعيته واستعاد مكانته بين العلوم الإسلامية الصحيحة والنافعة.

منطق الاستدلال الحِجَاجي والطبيعي ونماذجه[1]

قد يكتسب موضوع البحث العلمي مشروعيته من الأسباب التي تكون قد حدت بصاحبه إلى الاهتمام به وله لسنوات طوال؛ وهذا العمل الأكاديمي الذي سأعرض، بعد حين، نتائجه، له مثل هذه الأسباب، ونكتفي منها بسببين اثنين، كفيلين بأن ينفيا عنه صفتي التعسف والمجانية، ويثبتا له الالتزام والصبغة العملية.

1. من الاختلاف في وجوه التفكير الفلسفي إلى الاختلاف في وجوه التفكير المنطقي

فأما أول السببين، فيقوم في أول عهدي بالممارسة الفلسفية، إذ كان نفوري شديدا من النقول العربية للنصوص الفلسفية، قديمها وحديثها، لانتهاج هذه النقول القلقة طرق الترجمة الحرفية، فاستقر في صدري أن اختلاف البنيات اللغوية بين الأصول والنقول، من شأنه أن يصاحبه اختلاف في وجوه التفكير بينهما.

(1) نوقشت بجامعة السوربون بباريس أطروحة دكتوراه الدولة في المنطق تحت عنوان:

Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels

التي تقدم بها الأستاذ طه عبد الرحمن بتاريخ 23 فبراير 1985، وقد حصل على هذه الشهادة العليا بميزة مشرف جدا بالإجماع مع التوصية بالطبع؛ ويشكل الفصل أعلاه نص العرض التي قدمه حول أطروحته في نهاية مارس 1985 بإحدى الجلسات الرشدية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ونشر كمقال بمجلة **كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**، العدد 12، سنة 1986، ص.123 ـ 133 (ر.م.).

ولزم عن ظني هذا أمران استقطبا كل نشاطي العلمي منذ ما يزيد عن خمسة عشر عاما:

أولهما، أن وجه التفكير الفلسفي للفيلسوف قد تعمل فيه بنيات اللغة التي يتكلمها.

والثاني، أن وجه التفكير المنطقي ذاته للمتكلم قد تؤثر فيه، هو أيضا، هذه البنيات.

فما كان مني إلا أن تصديتُ في بحث دكتوراه السلك الثالث[1] لتمحيص الفرضية الأولى وهي «**الأصول اللغوية لفلسفة الوجود**»، وانتهى بي مطاف البحث إلى إثبات النتيجتين التاليتين:

أولا، أن الثوابت الفلسفية (أو المعاني الكلية) لا تُنقَل عَبْر الألسن نقلا واحدا ولا توظف توظيفا واحدا من لدن فلاسفة تختلف لغاتهم.

ثانيا، أن الخصوصيات الفلسفية للألسن لا تمنع التواصل بينها، ولا يلزم عنها قيام عقول متباينة فيها.

فدعوت، عندئذ، دعوة الملتزم إلى إخراج الفلسفة من تصور فقير يجعل شموليتها قائمة على **التواطؤ** و**التواتر** و**الاطراد** إلى تصور أغنى يجعلها تتسع لاستيعاب مظاهر **الاشتراك** و**الانقطاع** و**الاستثناء**، بحيث لا يمنع تماثل الأفكار بين اللغات من وجود تغاير بينها يزيد أو ينقص، ولا يمنع اختلاف هذه الأفكار من وجود تشابه بينها يَقْوى أو يضعف؛ أو قل دعوت في تقويم الفلسفة من حيث هي خطاب طبيعي غير دقيق ـ أو قل «رطب» ـ إلى التزام معايير وصفية غير التي تحكم الخطاب الصناعي الدقيق ـ أو قل «الصلب» ـ (مثل الرياضيات).

أما عن الفرضية الثانية والتي هي «احتمال ارتباط التفكير المنطقي

---

(1) نوقشت بجامعة السربون بباريس سنة 1972 أطروحة دكتوراه السلك الثالث في فلسفة اللغة تحت عنوان: **Langage et philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie** (ر.م.).

للمتكلم بلسان قومه»، فما أن باشرت فحصها، حتّى تبين لي أن النظر فيها لن يتأتى ولن يستقيم ما لم يسبق ببحث مستفيض عن علاقات اللغة الطبيعية عامة بالفكر المنطقي؛ وهذا بعينه ما كرست له جهودي في رسالة دكتوراه الدولة.

وقبل الإتيان على ذكر خلاصة هذا البحث، أذكر المبرر الثاني لانشغالي بهذا الاتجاه اللساني المنطقي؛ وهذا المبرر هو نشأة «فلسفة المنطق» و«اللسانيات المنطقية» وتكاثر الإنتاج فيهما؛ فلا المقولات الفلسفية التقليدية كـ«الجوهر» و«الماهية» و«الوجود» و«الهوية» و«الفعل»، ولا أقسام الكلام من «أسماء» و«أفعال» و«حروف» عادت تُستكشف ويُمتحن وصفها بدون أدوات المنطق الرياضي، هذا إن لم يتم تجاوز طور الوصف إلى طور صياغة تنظيرات وتنسيقات لها بتوسط هذه الأدوات نفسها.

ومهما أغرقَت هذه الدراسات المستجدة في الصياغة الصورية والصبغة الحسابية، لم يعد للفيلسوف ولا للساني عذر في الاستمرار في تجاهلها، بحجة تقنيتها وخروجها عن اختصاصه، أو بدعوى مثاليتها وعمقها، دافعا بذلك عن نفسه، استباقا، تهمة العجزِ عن ركوبها، وقانعا بسيلان القلم وإسهال اللسان بل، على العكس من ذلك، أظن أن هذه الأعمال الدقيقة ـ فضلا عن كونها تثري وتوسع وتلطف التجريد الفلسفي والتنظير اللساني ـ تدعو الفيلسوف إلى استنطاقها وتقويمها بالكشف عن ملزوماتها المعرفية والوجودية ولوازمها المنهجية والنظرية، وكذا بصوغ الإشكالات التي تطرحها ورسم حدودها، بل بتوجيه الأبحاث في هذا الميدان الآخذ في النماء والاتساع.

وبعد أن طوَّفْتُ بالأسباب التي تستند إليها مشروعية عملي أنتقل إلى بسط أطروحاته الرئيسية.

2. التباسية الخطاب الطبيعي

انطلقت من المسلمة السائدة التي تقول بأن وجه التمايز بين الاستدلال الطبيعي (أو الحجاج) والاستدلال الصوري (أو البرهان) هو أن الاستدلال الصوري ينبني على «مبدإ التواطؤ»، أي أن ألفاظه تدل على أعيانها بمعنى

واحد يجمع بينها، في حين أن الاستدلال الطبيعي ينبني على «مبدإ الاشتراك»، أي أن ألفاظه، كلها أو بعضها، تدل على أعيانها بمعاني مختلفة حدا أو رسما؛ فكل استدلال ينشئه اللسان الطبيعي واقع لا محالة في **الالتباس**، إن قليلا أو كثيرا، هذا الالتباس الذي آن الأوان أن نتخلى عن انتقاص شأنه، وأن نرى فيه، على العكس، قوة رمزية بالغة تُكسِب اللغة الطبيعية الطواعية أو المرونة اللازمة للوفاء بأغراض التبليغ الإنساني التي لا تُحصى.

ويترتب على هذه المسلمة أن **الخطاب مراتب** يحددها قربه من اللسان المنطوق أو بعده عنه، وأن استدلاليته تختلف بحسب هذه المراتب، فتجنح إلى الحجاج كلما كانت ألصق بالنطق الطبيعي، وإلى البرهان كلما تاقت إلى الانفصال عنه؛ ويترتب عليها أيضا أن الخطاب البرهاني الذي يحتل أحد طرفي السُّلَّم الاستدلالي ليس استدلالا طبيعيا يتداوله الناطقون، وإنما مجرد حساب توكل عملياته إلى الآلات الصماء.

بعد التسليم **بالالتباس الطبيعي**، استقصيت مواقف منظري الاستدلال الطبيعي المعاصرين الذين يُجمعون على الصبغة المفيدة والفعالة لهذا الالتباس، ونظرت في الوسائل التي اعتمدوها في وصفه، كما نظرت في النتائج التي توصلوا إليها، فوجدتهم فئتين متباينتين: إحداهما تشيد بالكفاية الوصفية للنماذج المنطقية الرياضية؛ والأخرى ترى ضرورة إنشاء آليات واصفة متميزة عن لغة المنطق.

فأما الفئة الأولى وهم أصحاب **النزعة البرهانية**، فيرون أن هذا الوصف يتأتى إما باللجوء إلى النظرية الرياضية للمجموعات المشتبهة *(Théorie des ensembles flous)* ـ وهو موقف «لاكوف» *(G.Lakoff)* ـ وإما بأن نسند إلى الجملة من البنيات المنطقية بعدد ما تحتمل من المعاني ـ وهو موقف «كينان» *(E. Keenan)* ـ وإما بحساب المعنى السياقي، اعتمادا على معناه الاصطلاحي، حسابا لزوميا ـ وهو موقف «غرايس» *(P. Grice)*.

وأما الفئة الثانية، والتي يمثلها أصحاب **النزعة الحجاجية**، فيرون أن

معالجة الالتباس الطبيعي تتوافر، إما باللجوء إلى مفهوم «السُّلَّم الحجاجي» وقوانينه غير البرهانية - وهو موقف «دوكرو» *(Ducrot)* - وإما بإنشاء نسق خاص من العمليات «الخطابية المنطقية» تنصب على مضامين الخطاب - وهو موقف «غريز» *(J. B. Grize)*.

وعن النتائج التي أفضت إليها وسائلهم على اختلافها، فقد تبين لي، بعد طول تمحيص وإمعان نظر، أنها، في جزء كبير منها، يمكن استحصالها بوسائل القياس التمثيلي والقياس الأصولي خاصة.

فقد تخلى «لاكوف»، أحد أركان النزعة المنطقية، عن نموذجه الدلالي للمنطق الطبيعي لما أدرك أهمية مفهوم **«التشابه»** ومفهوم **«الشاهد»** في تحصيل الفهم الطبيعي للعبارات، وأدرك دور **الاستعارة** في تشكيل الفكر.

كما أنني بينت أن الدلالات السياقية التي اشتقها «غرايس» ذو النزعة المنطقية من الدلالات الأصلية للعبارات بواسطة نموذج لزومي، يمكن استنتاجها، هي بدورها، بطرق القياس الموافق والمخالف.

والوضع لا يختلف عند أهل النزعة الحجاجية؛ فمبدأ **الانجاه الحجاجي** للجمل الذي يقول به «دوكرو» يقترن في إنشاء الخطاب الطبيعي بمبدإ تمثيلي صريح، كما أن القواعد التي تحدد مفهوم **«السُّلَّم الحجاجي»** (بضم السين وفتح اللام) عنده تتضمن قوانين ذات طابع قياسي صريح؛ وكذلك صاحب النزعة الحجاجية الآخر «غريز» وتلامذته يفتتحون معالجة ما يسمونه بـ«طرائق الخطاب» بوصف القياس وصوغ نموذج له.

ولم تنكشف لي الصبغة القياسية للنتائج التي توصَّل إليها منظرو الاستدلال الطبيعي فقط، بل تكشفت لي حقيقة أبعد وأخطر، وهي أن تنظير أصحاب القياس، من أصوليين وأهل المناظرة، للاستدلال الطبيعي كان أقوى وأتم من تصور المعاصرين له؛ إذ أسندوا إليه ما لم يسنده إليه هؤلاء، وهو وظيفة تفسيرية ضرورية للخطاب الطبيعي ووظيفة عملية تجنبه الحياد والمجانية، مع العلم بأن كل خطاب طبيعي لا يخلو من الالتزام والغرض كما أنهم بنوا عليه ما لم يَبْنه عليه هؤلاء، وهو نظرية اعتراضية متكاملة تُبرز حركيته وجدليته.

3. الاستعارية المزدوجة للخطاب الطبيعي

إذا كان الاستدلال الطبيعي، صفته الالتباس وبنيته القياس، فإننا نتوصّل إلى نتيجة أخرى حاسمة بالنسبة لتصورنا للخطاب الطبيعي، ألا وهي أن الخطاب الطبيعي في حقيقته خطاب استعاري؛ إذ «الاستعارة»، كما هو معلوم، هي وحدها الأسلوب الخطابي الذي يجمع بين الالتباس والقياس.

ويلزم من استعارية الخطاب الطبيعي أمور تتصل بهذين الشقين للاستعارة؛ **فأول** الأمرين اللذين يتعلقان بشق الالتباس هو أن «النطق» أو إنشاء الخطاب من لدن المتكلم عملية صَانِعَةٌ للالتباس أو، باصطلاحي، **عملية لَبْس** *(ambiguïsation)*؛ والثاني، أن فهم الخطاب من لدن المستمع عملية رافعة للالتباس أو، باصطلاحي، **عملية كشف** (أي كشف اللبس) *(désambiguïsation)*.

ولبيان هاتين العمليتين الخطابيتين: **اللبس والكشف** وتبريرهما، يتحتم أن أستقي مفاهيمي الإجرائية من الجهاز الاستعاري نفسه، فأستخدم لوصف اللبس الخطابي مقولة **الجواز** *(transposition)* ولوصف الكشف الخطابي مقولة **الشاهد الأمثل** *(prototype)*.

فبالنسبة لعملية اللبس الخطابي (أو قل «الإنشاء»)، يقوم المتكلم بنقل الأعيان (أو الأشياء) إلى مدلولات، أي أن المتكلم **يَجوز** من عالم إلى آخر؛ هذا الجواز الذي لا يمكن أن يكون نقلا أمينا، بحيث يهتدي المستمع إلى نفس الأعيان التي انطلق منها المتكلم في إنشاء خطابه، وإنما هو بناء مدلولات تبقى أعيانها غير محددة، أي «ملتبسة»، يتصرف المستمع في تعيينها بحسب وضعه التداولي؛ ولما كان هذا الجواز يتم صُعُداً، أي يتم من مستعار له هو «الأشياء» إلى مستعار هو «الأسماء»، فقد ارتأيت أن أدعو هذا الصنف من الاستعارة بـ**«الاستعارة الصاعدة»**.

أما بالنسبة لعملية الكشف الخطابي (أو قل الفهم)، أي نقل الوضع العقلي للمدلولات إلى الوضع الحسي للأعيان، فلم يعد مقتصرا ـ كما تذهب إلى ذلك جل النظريات الدلالية ـ على تحديد مضمون الأقوال المعروفة

بالمجازية، بل عاد يشمل تحديد مضامين كل الأقوال الطبيعية، مجازية كانت أو حقيقية؛ ويتم هذا الكشف بواسطة **شواهد نموذجية** نستقيها من مجموعة الأعيان المقترنة بالمدلول؛ وأقصد بذلك أننا عندما نتلقى لفظا طبيعيا، فإننا، بخلاف ما يُعتقد، لا نستحضر ماصَدَقه (أي أعيانه كلها)، ولا نتصور مفهومه (أي تعريفه)، وإنما ندرك منه بعض **العينات** فحسب، وهي تلك التي تمثل الخصائص المطلوبة أحسن تمثيل (فعندما نسمع لفظة «أسد» فإننا لا نقوم بسرد الأسود واحدا واحدا، ولا نتصور تعريفه الحيواني، وإنما نستحضر هذا الأسد أو ذاك من الأسود التي سبق أن شاهدناها)؛ ولما كانت الشواهد المثلَى هي وسيلتنا في العودة إلى الأعيان، فإني أسمي صنف الاستعارة المميز للكشف أو الفهم بـ«**الاستعارة النازلة**».

وتشترك الاستعارة البلاغية مع الاستعارة النازلة في كونها تقوم هي الأخرى على مبدإ الشواهد، إلا أن الأولى تُظهرها والأخرى تُضمرها، وأن هذا الإظهار للشواهد قد يتحول معه الفهم إلى وهم، ذلك أن المستمع قد تغيب عنه استعارية الخطاب (أي الاستعارة الصاعدة) وتختلط لديه اللغة بالوجود، فيحسب اسم الشاهد عين مسماه، مما يحملني على التحفظ بشأن الرأي القائل بأن الاستعارة غرضها المبالغة؛ إذ ليس قصد المتكلم في ذكر المستعار وطي المستعار له، أن يزيد في المعنى قدرا يجاوز الحقيقة، وإنما أن «يحقق» اللغة إيهاما، أي يتصنع الاستغناء عن فهم المدلول أو تعقله بتصنع إحضار الشيء لعيان المستمع؛ ومن الأدلة على ذلك أن الاستعارة البلاغية تطغى في التداول اليومي، وأن التقريب إلى الأفهام يتأتَّى بذكر الشواهد (بالنسبة للأطفال مثلا).

ويلزم من تمييزي بين استعارتين: صاعدة ونازلة ـ تختص إحداهما بالإنشاء الخطابي أو اللبس والأخرى بالفهم الخطابي أو الكشف ـ أن التفريق التقليدي بين صنفين من المدلولات: حقيقية ومجازية يدعو إلى الشك وإلى ضرورة تجديد النظر فيه، حيث إن كلا منهما استعاري صعدا ونزلا، وكل منهما ناتج لبسا عن جواز الشيء إلى المعنى، وكشفا عن توسط الشاهد الأمثل.

وعليه، فالاستعارة ليست صفة ذاتية لبعض الجمل دون الأخرى، بل هي صفة قائمة في الفعالية الخطابية نفسها؛ فالاستعارة الصاعدة هي بمنزلة الوجه الذي ينشئ به المتكلم المدلولات، والاستعارة النازلة هي بمثابة الوجه الذي يفهم به المستمع هذه المدلولات.

4. القياسية الجدلية للخطاب الطبيعي

نأتي الآن إلى الشق الثاني لاستعارية الخطاب الطبيعي وهو القياس.

يقوم القياس بصفة عامة على عمليتين متتاليتين: أولاهما **تفريق**، أي فصل صفة عن ذات؛ والثانية **جمع**، أي وصل هذه الصفة بذات أخرى.

فإذا رمزنا إلى الذات بـ **س** أو **ص** وإلى صفات س بـ{أ، ب، ج...} وإلى عملية التفريق بـ **فا** وإلى عملية الجمع بـ **جا** وإلى القياس بـ **قا**.

فإن فا (س {أ، ب، ج...}) = ب { }.

وجا (ب { }) = ص {ب}.

أو قا (س {أ، ب، ج...} = ص {ب}.

لما كان القياس استدلالا يقوم على الربط بين موضوعات من مجالين مختلفين، وكانت الفعالية الخطابية بوجهيها: اللبسي والكشفي استعارية ـ إذ تتم بين وضع مكاني زماني تتحكم فيه التجربة ووضع صوري يحتكم فيه إلى العقل ـ فإن الاستدلال بأحدهما على الآخر لا مندوحة من أن يكون استدلالا تمثيليا أو «قياسا».

ويلزم من هذا أمران: **أحدهما** أن القياس هو البنية الاستدلالية لكل قول طبيعي؛ **والآخَر** أن القياس أنسب استدلال لطبيعة الترتيب الذي تدل به الألفاظ على أعيانها.

فبالنسبة للبنية القياسية للجمل الطبيعية، إذا كان من المسلم به أن الجملة الاستعارية والجملة التشبيهية تستندان إلى القياس، فإن غيرهما من الجمل لا يشذ عن ذلك، ما دمنا نعتبر أن عملية الفهم أو الكشف تقوم على استحضار

الشاهد، وما دام الشاهد يقوم مقام المقيس عليه أو المستدل به، سواء ظهر في الجملة أو لم يظهر.

ويلزم من البنية القياسية لكل قول طبيعي أن تختلف الجمل باختلاف ما تُظهره من هذه البنية؛ فالاستعارة البلاغية تُظهر من البنية القياسية عنصرا غير الذي يظهره التشبيه المقابل وغير الذي تظهره الجملة الحقيقية الشارحة لها، فيتحتم إبراز العناصر الباقية لكل جملة من هذه الجمل؛ فإبراز عنصر أداة التشبيه يُمكّن الجملة الحقيقية الشارحة من الانفتاح الواعي على الأعيان، ويمكن الجملة الاستعارية من التخلص من الوهم الوجودي (أو التجربي) الذي يهدد هذا الانفتاح.

أما تبرير اختلاف الجمل باختلاف عناصر البنية القياسية التي تظهرها هذه الجمل، فيقوم في طبيعة مقتضيات التفاهم في الخطاب العادي، إذ ينطوي هذا التفاهم على مراتب مختلفة تحتل الاستعارة أدناها لما توهم به من تناولها للمسميات ذاتها، ويحتل التشبيه أوسطها لاحتفاظه بالشاهد وإن حفظ من الوهم التجربي، وتحتل الحقيقة أعلاها للاستغناء الظاهر عن الشاهد، مما تنشأ عنه جملة من القواعد الخطابية تختلف باختلاف هذه المراتب؛ نذكر من هذه القواعد ما يلي:

- على «المستعير» ألا يوقع المخاطب في مساوئ الوهم التجربي.
- على «المشبِّه» أن يعين المخاطب على رفع الالتباس عن أوجه الشبه.
- على «المحقِّق» ألا يبلِّغ المخاطب ما لا يستطيع تصور شواهده.

أما كون القياس يشكل أنسب استدلال لِما يقتضي الترتيب في اللسان الطبيعي، فقد رأينا أن فهم اللفظ يتم بواسطة الشاهد الأمثل المستخرَج من مجموعة الأعيان المقابلة له؛ وينتج من هذا أن الأعيان تنتظم فيما بينها بحسب قربها من هذا الشاهد أو بعدها عنه، بحيث يشكل مدلول اللفظ «سُلَّما» يحتل الشاهد مرتبته العليا، ويحتل غيره من الأعيان المراتب الأخرى، آخذة في التنازل حتّى تبلغ القدر الذي إذا نقص منه شيء خرج اللفظ عن مدلوله.

ولما كان كل سُلَّم ينبني رياضيا على علاقات ثلاث: أكبر وأصغر ومساو، فإن الاستدلال الذي يتناول عناصر السُّلَّم لا بد أن يكون استدلال أكبر وأصغر ومساو، فَيَطَّرد متى كان انتقالا لعين المدلول وينعكس متى كان انتقالا لنقيضه، وهذا هو بعينه القياس التقليدي بأصنافه الثلاثة: «قياس الأولى» و«قياس الأدنَى» و«قياس المساواة» باتجاهيه الطردي والعكسي.

وهكذا، يتبين أن الخطاب، لما كان نسقا من مدلولات يدخل «التّراتب» في تحديدها، وكان الانتقال بينها يتم بالإثبات عند الائتلاف، وبالنفي عند الاختلاف، كان القياسُ الآليةَ الحجاجية التي تتوالد بها الجمل وتتركب فيما بينها لتؤلف قِطعا خطابية موحدة ومتسقة ومستقلة، كل قطعة منها بنيان من طبقات ترتبط، حجاجيا، مثنَى مثنى، ذلك أن محمولات كل زوج من جملها، إما أن تتماثل أو تتباين، وهي في تماثلها أو تباينها إما أن تتواجد على مستوى واحد أو على مستويين اثنين، وإن تواجدت على مستويين، اتجهت اتجاهين اثنين إما من الأعلى إلى الأدنى أو من الأدنى إلى الأعلى، كما أن هذه الأزواج قليلا ما يوالي بعضها بعضا باطراد، وكثيرا ما تتداخل عناصرها شاهدة على ثراء الخطاب، فقد توجد عناصر الزوج المقيس بعضه على بعض في مواضع متباعدة من النص تتخللها أزواج أخرى يزيد تعقدها أو ينقص، بل إن كل عنصر من هذه العناصر قد تنشأ منه جمل تنتظم، على مستوى مختلف، في أزواج جديدة تفتح، بدورها، اتجاهات حجاجية أخرى، وهكذا تأخذ الأزواج في التزايد متشابكة إلى أن يبلغ النص نهايته.

وإذا أدركنا أن الآليات القياسية التي تتحكم في بناء الخطاب الطبيعي تقوم في عملية الجمع والتفريق، وأن هذه الآليات الحجاجية هدفها الإفهام، تبينا أن الأساليب البيانيّة ليست اصطناعا للتحسين والبديع، وإنما هي، أصلا، أساليب للإبلاغ والتبليغ.

بعد أن برهنت على أن الفكر المقوم للخطاب الطبيعي فكر قياسي، يجمل بي أن أفحص بعض خصائص هذه البنية الطبيعية:

أولا، إن المتوالية القياسية تقيم تفاوتا بين المستعار (الشاهد) والمستعار له، وتُبْقي على الاختلاف حيث تثبت التشابه بينهما.

فمن حيث الصورة، تتحدد العلاقة بين المستعار والمستعار له بخصائص الانعكاس واللاتناظر واللاتعدي؛ ومن حيث المضمون، تتحدد بكونها علاقة جدلية: فلما لم تكن لدينا طريقة آلية لحساب أوجه الشبه بين هذين الطرفين، أدركنا أن يختلف تعيينُ هذه الأوصاف المشتركة من متكلم لآخر إلى الحد الذي تصير معه الصفة جامعةً عند متكلم ومفرّقة عند آخر.

ثانيا، إن التباس أوجه الشبه يُقوّي الصفة الإقناعية للمتوالية القياسية، بموجب القاعدة الخطابية التي تقضي بألا يُضمر المتكلم من المعارف إلا ما هو مسلم به من لدن المخاطب، مما يجعل الاستعارة البلاغية أقوى في الإقناع وأحث على العمل من التشبيه المقابل أو من الحقيقة الشارحة لها.

ثالثا، إن المتوالية القياسية تتحدد بكونها أساسا استدلالا عمليا، ذلك أن الاستعارتين: الصاعدة والنازلة هما فعاليتان خطابيتان ناتجتان عن تقلب مستمر بين عالم الأعيان وعالم المدلولات؛ وتتجلى الوظيفة العملية للمتوالية القياسية المقوّمة لكل تعبير خطابي في التوجيه العملي الذي يقترن بوجه الشبه (أمثلة: رأيت أسدا، فاحذره؛ زيد كالأسد، فاحذره؛ زيد شجاع، فاحذره).

ولهذا الاقتران بين وجه الشبه والتوجيه العملي خصائص تجعل منه علاقة غير برهانية، وإنما حجاجية؛ ومن هذه الخصائص:

أ ـ أن التوجيه العملي كثيرا ما يُطْوى ذكره، ويُتْرك للمستمع أمرُ استنتاجه بتفحص مقام الكلام.

ب ـ وأنه يستلزم منا أن نرفع عنه قيود الدقة والصورية المشترطتين في العلاقات البرهانية، ذلك لأنه علاقة تربط بين ميدانين متباينين أقصى التباين: ميدان الوقائع من جهة وميدان القيم من جهة أخرى.

جـ ـ أن مجموعة أوجه الشبه ومجموعة التوجيهات العملية ليستا مغلقتين؛ فلا يمكن أن نحصي عناصرهما، ولا أن نمنع دخول عناصر متباينة

فيها، زيادة أو نقصانا، لتنوع مقامات الكلام تنوعا غير محصور.

د ـ أن اقتران وجه الشبه بتوجيه معين لا يَنفي أن يَقْترن بنقيض هذا التوجيه، ذلك أن إضمار التوجيه من لدن المتكلم اعتراف منه للمستمع بحق إنكاره، فالإضمار شاهد على قيام الإنكار.

وعلى ذلك، تكون «إنكارية» النتيجة صفة قاطعة لتمييز الحجاج عن البرهان وإثباته أسلوبا استدلاليا للخطاب الطبيعي دون غيره.

وأهم من هذا، فإن الخطاب الطبيعي لا يحْمِل دواعي الاعتراض عليه فقط، بل هو نفسه اعتراض على غيره؛ ولما كان هذا الخطاب عرْضا واعتراضا، وكان عرضه عرضين: عرضه هو وعرض غيره، وكان اعتراضه اعتراضين: اعتراضه هو واعتراض غيره، كان الجدال مظهرَه أو وجهَ تعبيره، وكان الجدل مخبره أو وجه تفكيره.

■ ختاما، لا أدعي الإحاطة بتفاصيل تقنيات الاستدلال الحجاجي والطبيعي، وإنما كان كل همي أن أبين أن الالتباس والقياس صفتان ذاتيتان للخطاب الطبيعي، متلازمتان تلازما مرده إلى استعارتي الفعالية الخطابية: الصاعدة والنازلة، وأن أساليب القياس أساليبُ جدل طبيعي، متى سلمنا بأن الجدل قوامه التناقض والممارسة.

وبهذا الاعتبار، إذا كان المنطق الرياضي يتولى رفع الالتباس وينشُد تواطؤ الألفاظ وتزايلها، فإن المنطق الطبيعي، بعكس ذلك، يسعى جاهدا لحفظ الالتباس في وجوه الاستدلال القياسي، هذا الاستدلال الذي يطبع النطق والفهم، ويقْرِن النطق بالجدل والفهمَ بالعمل.

أليس رجل القانون محتاجا إلى تحصيل علم المنطق؟[1]

نجد من رجال القانون ومنظريه من يقول بالدعوى التالية وهي: «**إن استعمال وسائل المنطق الاستدلالية والمنهجية في مجال القانون إقحام لا يفيد الممارسة القانونية إن لم يضر بهذه الممارسة**».

وغرضنا من هذا العرض هو أن نمحص هذه الدعوى، وذلك بأن ننظر في طبيعة المنطق من جهة وفي طبيعة العمل القانوني من جهة أخرى، وبأن نبين وجوه الترابط والتمايز بينهما بصورة عامة، منبهين إلى أننا نؤجل إلى مناسبات أخرى تعميق هذه الإشكالية بتناول قضايا جزئية من القانون.

فمعلوم أن المنطق هو علم كسائر العلوم وُضعت أصوله الأولى في العصر اليوناني، وشهدت بعض مناهجه اليوم تطورا كبيرا حتى كادت تنمحي الحدود بينها وبين مناهج الرياضيات؛ وموضوع هذا العلم هو بالذات «وسائل العقل في التحصيل والتبليغ» حيث إنه يختص بالنظر فيها وصفا وتحليلا وصياغة وترتيبا.

ولما كانت هذه الوسائل العقلية التي هي موضوع علم المنطق لا يخلو منها أي قطاع من القطاعات المعرفية، سواء ما تعلق بالعلوم المقننة وما تعلق

---

(1) الأصل في هذا الفصل نص المحاضرة التي ألقاها الدكتور طه عبد الرحمن ضمن نشاط «جمعية المحامين الشباب» بمدينة طنجة شمال المغرب، وذلك يوم الجمعة 24 فبراير 1989؛ وقد تتبع هذه المحاضرة باهتمام كبير جمهور غفير ضمنهم رجال الهيئة القضائية بطنجة، وتلتها مناقشة علمية في غاية العمق والدقة. وقد خلفت هذه المحاضرة التي تتناول مسألة علمية جديدة صدى عميقا في كافة الأوساط القانونية والقضائية بالمدينة. ونشرت المحاضرة بجريدة «العلم»، السبت 4 مارس 1989، الموافق لـ25 رجب 1409 السنة 43 ـ العدد 14094، ص.2 ـ 3 (ر.م.).

بالمعارف العادية والطبيعية، لزم أن يكون المنطق هو العلم الذي يشارك كل علم في نصيبه من الوسائل العقلية، حتى إنه اشتهر باسم «آلة العلوم» أو «مدخل العلوم».

وإذا كان المنطق يشارك جميع العلوم في جملة من آلياتها العقلية، فما هي وجوه مشاركة المنطق لعلم القانون؟ وما هي أوصاف هذه المشاركة وما هي حدودها؟

قبل الجواب عن هذه الأسئلة تجب الإشارة إلى نقطتين لهما قيمة إجرائية في هذا البحث:

• أولى هاتين النقطتين أن وضع الوسائل العقلية المشتركة بين علم القانون والمنطق ليس وضعا متماثلا فيهما، وذلك بمعنى أن هذه الوسائل لا توجد فيهما على مستوى واحد أو قل على مرتبة واحدة؛ فبينما نجد رجل القانون يتوسل بهذه الأدوات العقلية المشتركة للوصول إلى أغراضه التنظيمية، فإن المنطقي لا يتوسل بها، وإنما يتخذها «موضوعا» يمارس عليه عمليات عقلية خاصة؛ وبفضل الملاحظة الدقيقة لهذا الموضوع، يصل المنطقي إلى تحديد أشكال مختلف الأدوات العقلية المشتركة وإلى ترتيب قواعدها ووضع شروطها وقيودها.

• النقطة الثانية أن المنطقي قد يكتفي بالنتائج التي توصل إليها بصدد هذه الوسائل العقلية المشتركة، متوقفا عن الاستمرار في ملاحظة العمل القانوني ليتمكن من أن يجري على هذه النتائج كل أدوات التدقيق والتشقيق الرياضية والصورية التي يتوافر عليها، حتى يبلغ الغاية منها لا يبالي ساعتها إن خرجت نتائجه عن متعارف القانوني أو، على العكس، صادفت رضاه؛ ثم بعد ذلك، قد يعود إلى استئناف الملاحظة، فيقابل نتائجه الجديدة بالعمل القانوني، مراجعا بعض مسلماته وأبنيته بحسب ما يمليه عليه هذا العمل.

وعلى هذا، ينبغي التمييز بين مستويين في الاشتغال بالمنطق: مستوى مراقبة العمل القانوني أو ما نصطلح عليه باسم: مستوى «الممارسة التداولية للمنطق»، ومستوى الاستقلال عن العمل القانوني أو ما نسميه بمستوى «الممارسة الآلية للمنطق».

وبفضل هذا التمييز تصير الدعوى السابق ذكرها والتي ينكر أصحابها جدوى وسائل المنطق في مجال القانون محتملة لوجوه ثلاثة: إما أن الإنكار يتناول **الممارسة التداولية** للمنطق التي تتحدد بالتزامها بمراقبة القانون، وإما أنه يتناول **الممارسة الآلية** له التي يستقل فيها عن ملاحظة القانون، وإما أنه يتناول هاتين الممارستين معا على اختلافهما.

وبعد هذا التفريق الإجرائي بين المستوى التداولي والمستوى الآلي للمنطق وبيان ضرورة فحص هذه الدعوى على ضوء هذا التفريق، يتعين علينا الآن الشروع في بحث طبيعة المشاركة بين علم القانون والمنطق، لذلك، نقيم هذا البحث على الافتراضين التاليين:

- أولهما، أن المنطق يفيد القانون على مستوى الممارسة التداولية.
- ثانيهما، أن القانون يفيد المنطق على مستوى الممارسة الآلية.

لنبدأ بتمحيص الافتراض الأول المتعلق بإفادة المنطق للقانون.

1. القانون والممارسة التداولية للمنطق

1.1. مستويات العمل القانوني والفعالية الاستدلالية

إن العمل القانوني ينقسم عموما إلى مستويات ثلاثة: تشريعي وتأويلي وتطبيقي وإن كانت هذه المستويات قد تتداخل في ممارسة القانون.

في كل مستوى من هذه المستويات، تُواجِه القانوني جملة من الأسئلة تدعوه إلى القيام بعمليات عقلية وتوجه مختلف استدلالاته.

- فمن الأسئلة التي تطرح نفسها عليه في **المستوى التشريعي**: ما هي نماذج السلوك التي تجلب الضرر والفساد للحياة الاجتماعية إن بقيت بدون تنظيم؟ وهل السلوك الذي بين أيدينا يحتاج إلى التنظيم؟ وما هو أفضل قانون ينظم هذا السلوك؟

لنضرب مثالا على العمليات الاستدلالية التي تتولد عن مثل هذه الأسئلة، وليكن السلوك المعروض للتشريع هو التالي: «السباحة في بعض الأحواض التي تتسبب في وقوع بعض الحوادث».

فينبغي للمشرع أن يقوم على الأقل باستدلالين، إذ يجب عليه أن يبرهن على أن السباحة في بعض الأحواض محتاجة إلى التنظيم بواسطة القانون؛ وللبرهنة على ذلك، يجب أن يثبت أن السباحة في بعض الأحواض تؤدي إلى الإضرار بالحياة الاجتماعية؛ وبالاستناد إلى قاعدة عامة هي أنه يجب تنظيم كل سلوك يتسبب في حدوث مضار بالحياة الاجتماعية، وأيضا إلى إثباته لأضرار السباحة في بعض الأحواض، يستنتج أنه لا بد من تنظيم السباحة في هذه الأحواض المؤدية إلى المضار.

لو فرضنا أنه أدخل في الاعتبار مآلات تنظيمات أخرى مماثلة كالسباحة في الشواطئ أو ارتياد الغابات، ـ هذه التنظيمات التي لم تدخل حيز التطبيق ـ لاستأنف الاستدلال ليخرج بنتيجة تكون هي عدم جدوى تنظيم السباحة في الأحواض بموجب القاعدة التي تنهى عن تشريع قوانين تبقى حبرا على ورق، حفاظا على هيبة المشرع.

• أما في **المستوى التأويلي**، فمن الأسئلة التي تواجه القانوني مثلا ما يلي: ما هو معنى هذا اللفظ أو ذاك؟ وما هي دلالة هذه القاعدة أو تلك؟ وما هو منطوقها وما هو مفهومها؟ وما هي الوسيلة التي ينبغي أن نأخذ بها من بين وسائل التأويل؟

لا يخفى ما تسوق هذه الأسئلة إليه من الاستدلالات؛ ويكفينا من ذلك التمثيل على صنف الاستدلالات التي ترتبط بدلالة القاعدة القانونية.

فالسؤال «ما دلالة القاعدة القانونية كذا؟» يجر القانوني إلى بناء افتراضات على قدر ما تحتمل هذه القاعدة من المعاني وإلى اتخاذ معيار لتقويم هذه الافتراضات وترجيح بعضها على بعض؛ وسوف يكون هذا المعيار هو: «مدى ملاءمة نتائج كل افتراض للتشريع المعمول به ولمبدإ العدل ومقتضيات الحياة».

فيأخذ القانوني في تحقيق كل افتراض على حدة لكي يتبين مدى استجابته لهذا المعيار؛ وكلما أخل الافتراض به، انتقل إلى غيره إلى أن يأتي عليها جميعها؛ فإن لم يترجح لديه واحد منها، وجد نفسه أمام قاعدة لا

تستوعب القضية المعروضة، أي قاعدة تحمل ثغرة ينبغي سدها، فيضطر معها إلى الانتقال من استدلاله التقسيمي إلى استدلال آخر يمكنه من تلافي هذا النقص كالاستدلال القياسي.

- أما الأسئلة التي يطرحها القانوني في **المستوى التطبيقي**، فنذكر منها ما يلي: ما هي درجة صحة الوثائق التي أدلى بها المتقاضون؟ أيّ الشهود كان في روايته أقرب إلى الحقيقة؟ هل يوجد نص قانوني ينظم القضية المعروضة؟ وإن وُجد، فما هو هذا النص؟ وإن اندرجت القضية تحته اندراجا جزئيا، فكيف البت فيها؟ وكيف يعلل الحكم حتى لا يتعرض للنقض؟ وإن لم يوجد نص، فكيف يستنبط حكما فيها يوافق جملة القوانين المشرَّعة ومبدأ العدل والمبادئ العامة للقانون؟

وعلى أساس هذه الأسئلة، يتجه القانوني في عملية التطبيق إلى ممارسة استدلالية مركبة؛ فإن استخلص الحكم من منطوق النص، كان استدلاله برهانيا؛ أما إذا احتاج إلى اعتبار روح النص، فإنه يسلك مسالك غير برهانية؛ فقد يوسع أو يحصر مدلول لفظ معين أو مدى قاعدة معينة؛ وقد يسلك مسالك المقارنة والقياس على التجربة أو العرف أو الاجتهادات القضائية الصادرة، أو يستعمل مبادئ عامة كأن يعمل بالدلالات التي تكون مطابقة للعدل أو للمضمون الموضوعي للقانون أو لمقصود الشارع أو للمصلحة الاجتماعية أو تكون محقِّقة لتوازن المصالح المتعارضة للمتقاضين.

وهكذا، يتضح أن العمل القانوني، تشريعا كان أو تفسيرا أو إنزالا على الواقع، ينبني على استدلالات متعددة نحتاج إلى تصنيفها ووصف آلياتها.

2.1. تصنيف الاستدلالات القانونية وآلياتها

أما عن تصنيف الاستدلالات التي يستعملها رجل القانون، فيمكن تمييز قسمين أساسيين فيها: قسم **الاستدلالات البرهانية** التي تكون فيها النتيجة لازمة لزوما يقينيا عن المقدمات، وقسم **الاستدلالات الحجاجية** التي تكون فيها النتيجة مشتقة بطريق غير يقيني من المقدمات.

أما قسم الاستدلالات البرهانية، فيشتمل على صنفين: «خبرية» و«إنشائية» (أو «معيارية»).

أ ـ أما الاستدلالات البرهانية الخبرية فهي التي تؤلف بين قضايا خبرية تحتمل الصدق والكذب، منها ما يعرف بمبدإ الوضع (أو مبدأ استثناء عين المقدم)، وصورته: في كل حالة، إذا صدقت بـ، صدقت جـ لكن في هذه الحالة تصدق بـ، فإذن تصدق جـ، ومثاله: علاقة الشغل بين المشغل والعامل، في كل حالة إذا أدى العامل عمله، استحق الأجر، وفي هذه الحالة هذا العامل أدى عمله، فإذن في هذه الحالة يستحق الأجر.

ويندرج ضمن الاستدلالات البرهانية الخبرية ما تكون نتيجته ظنية ولو أنه سلك طريقا برهانيا، وذلك لاشتماله على مقدمة ظنية على الأقل بمقتضى القاعدة المنطقية التي تنص على أن النتيجة تتبع أضعف المقدمات، كما أو كيفا.

ب ـ أما الاستدلالات البرهانية الإنشائية (أو المعيارية) فهي التي تؤلف بين قضايا تحتوي إحداها على الأقل على لفظ يدل على الوجوب أو الحظر أو الإباحة أو ما يدخل في معانيها (مثال وجوب إنفاق الزوج على الزوجة)، ونذكر على سبيل المثال جملة من القواعد التي تنبني عليها هذه الاستدلالات وهي:

- كل ما كان واجبا فعله، كان محظورا تركه.
- كل ما كان غير واجب ولا محظور كان مباحا.
- كل ما لزم عن الواجب فهو واجب.
- الواجب ما كان تركه يقتضي العقاب.
- المحظور ما كان فعله يقتضي العقاب.
- المباح ما لا يقتضي فعله ولا تركه عقابا.

وأما قسم **الاستدلالات الحجاجية**، فيشتمل على أصناف ثلاثة: «جدلية» و«موضعية» و«خطابية».

أ ـ نقصد بالاستدلالات الجدلية الاستدلالات التي تحصل في الجلسات الحوارية، متمثلة في المساجلات بين الوكلاء والمحامين أو في المداولات بين المستشارين.

ومن القواعد التي تضبط حل النزاع بين المتحاورين ما يلي:

ـ ليس من حق المتحاورين أن يمنع أحدهما الآخر من الادعاء أو الاعتراض حسب الطرق المقبولة في مجال التحاور (هذا مبدأ عام مستنتج من نصوص المسطرة المدنية).

ـ على كل من ادعى دعوى أن يدافع عنها متى توجَّه عليه اعتراض الخصم.

ـ لا يستقيم الاعتراض إلا متى توجَّه على قضية ظهر ادعاؤها من لدن الخصم.

لا يستقيم الدفاع عن الدعوى إلا إذا أتى المدعي بدليل يثبتها بصفة عامة أو أتى خصمه بدليل ينقضها في بعض الحالات (مثال الأجير الذي يدعي التعسف في طرده، يكون عليه مبدئيا إثبات هذا التعسف، لكن المحكمة قد تطالب خلال البحث المؤاجرَ بإثبات الأخطاء الجسيمة التي ارتكبها العامل واستحق من أجلها الطرد).

ـ يتم الدفاع عن الدعوى إذا حصل إثباتها بدليل مسلم به من لدن القضاء أو سلك المدعى طريقا سليما مقبولا في الإقناع.

ـ يحسن بالمتحاورين أن يجتنبا استعمال الألفاظ والعبارات الغامضة والملتبسة والغريبة.

ب ـ نقصد بالاستدلالات الموضعية الاستدلالات التي تستند إلى «المواضع»، والموضع هو قاعدة لا ترقى إلى عمومية القانون المنطقي لاقترانها بالمضمون وتُعتمد في إنشاء النصوص وتأويلها.

وتنقسم المواضع إلى نوعين: «المواضع العامة» و«المواضع الخاصة».

• أما **المواضع العامة** فهي القواعد التي تضبط الممارسة العقلية في مجالات معرفية مختلفة. ونميز فيها بين:

- مواضع الكم، وهي القواعد التي تقضي بأن الأكثر أفضل من الأقل، من أمثلتها: الكل أفضل من الجزء.

- ومواضع الكيف التي تقضي بأفضلية ما كان أشرف قدرا، كأن يكون النادر أفضل من الوافر والأصيل أفضل من الدخيل.

- ومواضع الترتيب التي تقضي بأفضلية السابق على اللاحق، كأن تكون الغاية أفضل من الوسيلة والمبدأ أفضل من الواقع.

• وأما **المواضع الخاصة** فهي قواعد تضبط الممارسة العقلية في مجال القانون بالذات؛ نذكر من هذه القواعد ما يلي:

- أن القانون اللاحق ينسخ القانون السابق.
- أن القانون الخاص ينسخ القانون العام.
- أن القانون الأسمى (الدستور) ينسخ القانون الأدنى.
- أن الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة.
- الشك يكون لفائدة المتهم.
- لا محظور مع الضرورة.
- لا عقوبة بدون نص.
- لا تكليف مع عدم الاستطاعة.
- لا عذر لأحد في جهل القانون إلخ.

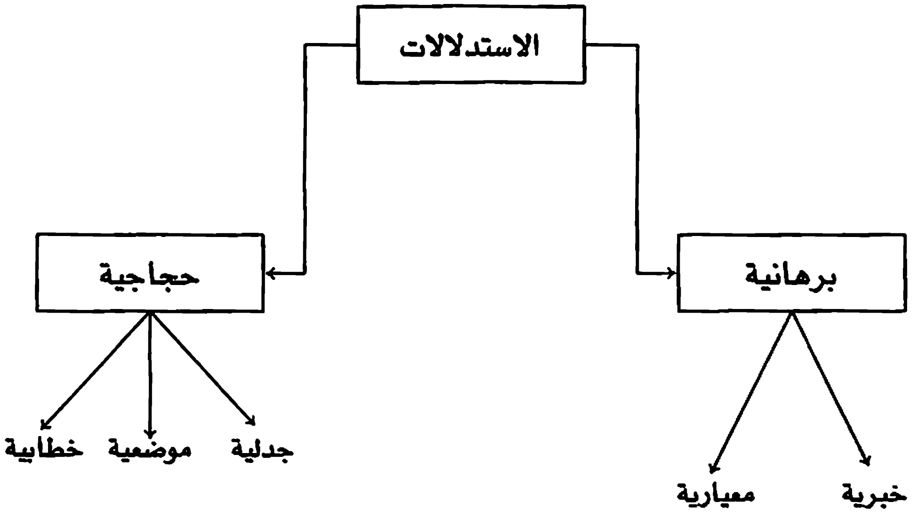
ج ـ نقصد **بالاستدلالات الخطابية** تلك التي تهدف إلى إقناع الغير بواسطة البيان؛ وقد نميز فيها ثلاثة أنواع:

- الاستدلالات التي تدعي عدالة القضية المدافَع عنها أو تستند إلى المكانة الأخلاقية للمتقاضي.

- الاستدلالات التي تتوجه إلى عواطف ومشاعر القضاة، استدراراً لعطفهم ورغبة في التخفيف من العقوبة.

ـ الاستدلالات التي تتوسل بالإمكانات البلاغية للغة والقدرات الأسلوبية المتنوعة لتحصيل التأثير في الغير.

وقد يلجأ القانوني إلى تركيب هذه الأدلة المتنوعة وترتيبها على وجوه تختلف باختلاف المقام ترتيبا يزيد من فعاليتها ويضمن لها أكبر نصيب من التأثير والإقناع.



هذا عن تصنيف الاستدلالات التي يستخدمها القانوني في مختلف أشكال عمله؛ أما عن الآليات (أو التقنيات) التي تتحكم في هذه الاستدلالات، فهي، الأخرى، تشتمل على أصناف متعددة، يكفينا ذكر بعضها على عجل.

ـ منها آليات برهانية تعتمد التعريف والتعدي وعدم التعارض والتبادل والاستغراق والخاصية التحليلية والخاصية التحصيلية[1] والتقسيم والمقارنة.

ـ ومنها آليات حجاجية مثل الانتقال من المعلول إلى العلة أو تقويم العلة بالنظر في آثارها ولوازمها أو الانتقال من الأفعال إلى الأشخاص (كما في الدليل الذي يتوسل بمكانة بعض الأشخاص في إثبات الدعوى)، أو الاستدلال بالمثال بوصف المثال يُجسّد معنى قاعدة سلوكية معينة، أو

(1) المقابل الفرنسي هو: la propriété tautologique.

الاستدلال بالنموذج باعتبار النموذج يستحق أن يُقتدى به، أو الاستدلال القياسي بمختلف أشكاله: قياس الأولى وقياس الأدنى وقياس المساوي وقياس العكس.

هكذا، يتضح أن القانوني يتحرك في عمله بجملة من الآليات الاستدلالية تتأرجح بين طرفي البرهان والحجاج؛ ولما كان المنطق قد ضبط شروط هذه الآليات ورتب قوانينها، أليس من المفيد للقانوني أن يُحَصِّل هذه الشروط والقوانين، علما بأن المنطق قد التزم في استنباطها الملاحظة المستمرة لوجوه وكيفيات العمل القانوني؟ بلى، إن ممارسة المنطق التداولية التي تنظر بعين الرقيب إلى القانون تجعل المنطق أهلا لأن يكون ظهيرا للقانون.

ننتقل الآن إلى تمحيص الافتراض الثاني المتعلق بإفادة القانون للمنطق.

2. القانون والممارسة الآلية للمنطق

إن العمل المنطقي يشتمل على مفاهيم ووظائف ومناهج يظهر أثر العمل القانوني فيها.

فعلى مستوى المفاهيم، اقتبس المنطق من القانون جملة من المقولات نذكر منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر: القضية والدعوى والحكم، والقيمة والصدق، والحجة والدليل، والبينة والإثبات، والبت والتقرير، والقاعدة والقانون، والاعتراض والنقد، والإقناع والاقتناع، والنقض والإبطال، والترتيب والتنسيق، والتركيب والاستنباط، والتعارض والتناقض، والتمام وعدم التناقض وما إلى ذلك...

وعلى مستوى الوظائف، فقد حَصَّل المنطق الوظيفتين التقويميتين اللتين يتميز بهما القانون هما: الوظيفة التقويمية الإيجابية أو الوظيفة القانونية، والوظيفة التقويمية السلبية أو الوظيفة النقدية.

- أما **الوظيفة القانونية للمنطق**، فتظهر في التعريف الذي اشتهر به المنطق وهو أنه: مجموعة من القوانين التي تعصم الفكر من الخطإ وتسدده إلى طريق الصواب؛ فقد صيغ هذا التعريف على شاكلة حد القانون حيث إنه

«مجموعة من القواعد التي تنظم العلاقات الاجتماعية لحفظها من الاضطراب ولضمان الاستقرار لها»، كما أن المعنى التقويمي للفظة «القانون» كان هو معناه الأصلي والحقيقي الذي استعمل به في الحياة الاجتماعية، ثم انتقل منه إلى المنطق.

ـ وأما **الوظيفة النقدية للمنطق**، فتظهر في كون الدليل المنطقي لا يصح إلا إذا سلِم من اعتراضات العقل، واستوفى شرط المعيار المطلوب، مَثله في ذلك مثل الإثبات في القانون، إذ لا يُقبل إلا إذا سلِم من الانتقاد، واستصدر حكما لفائدته؛ فكلا العلمين: القانون والمنطق يمارسان الاعتراض ما بقي إمكان الخروج عن القوانين قائما وما لم يتبين الحق من الباطل.

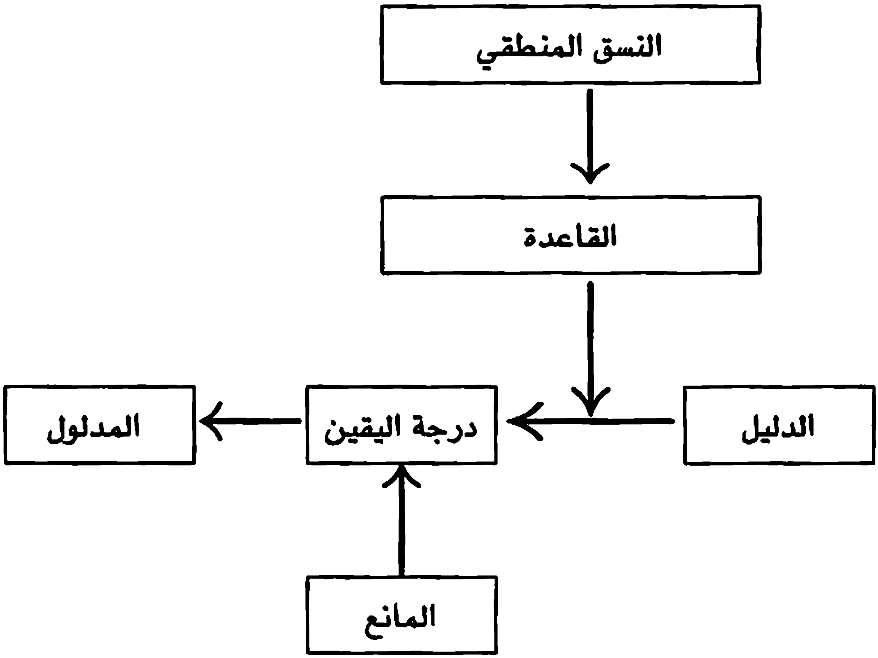
وعلى **مستوى المناهج**، فقد استفاد المنطق من منهجي التدليل والتنسيق في القانون.

أما بالنسبة **لمنهج التدليل**، فمن الممكن تخريج الدليل المنطقي على طريقة الدليل القانوني، وربما كان هذا التخريج أوفى بغرض الدليل المنطقي وأقرب إلى التعبير عن حقيقته، حتى عرَّف بعض المناطقة المعاصرين ـ وهو ستيفين تولمين[1] في مطلع كتابه **«استعمالات الدليل»** ـ المنطق بأنه قانون معمم.

ويمكن بيان الصياغة القانونية للدليل المنطقي كما يلي: فالمدلول في المنطق هو بمنزلة الدعوى في القانون، والدليل منه بمنزلة البينة في القانون، والقاعدة المنطقية التي تضبط العلاقة بين المدلول والدليل وتحدد درجتها من اليقين ما لم يقم مانع يمنع من تطبيقها، هي بمنزلة القاعدة القانونية التي يرتكز عليها القانون في إثبات دعواه ما لم يوجد ما يمنع من تطبيقها، والنسق المنطقي الذي تستند إليه القاعدة المنطقية هو بمنزلة النظام القانوني الذي تُستمد منه القاعدة القانونية.

---

(1) STEPHEN TOULMIN: The uses of argument; Cambridge university press, 1958, p. 7.



وأما بالنسبة لمنهج التنسيق، فيسود الاعتقاد بأن الأصل في التنسيق يرجع إلى الهندسة باعتبار أنه نشأ وتطور فيها منذ «أصول اقليدس» وبأن النزعة التنسيقية هذه انتقلت من هذا العلم الرياضي إلى المنطق، ثم منه إلى القانون؛ وقد انساق، بسبب هذا الاعتقاد، بعض علماء القانون إلى استنكار النزعة التنسيقية في القانون، وزاد من استنكارهم لها ما وجدوه عند البعض، قانونيين ومناطقة، من محاولات لصب العلم القانوني في قوالب استنباطية أشبه ما تكون بالقوالب الهندسية (في القرن 17 و18 مثلا).

وعندنا أن الفرضية القائلة باستمداد القانون التنسيق من الهندسة من الصعب التسليم بها، ونوجه عليها الاعتراضات التالية:

أ ـ من المعلوم أن التنسيق يفيد معنى الترتيب والاتساق (أي عدم التناقض)؛ ومن المعلوم أيضا أن الترتيب والاتساق مطلبان من مطالب الممارسة العقلية من حيث هي كذلك؛ ولما كان القانون مجالا متميزا لهذه الممارسة العقلية، لزم أن يتجه هو بدوره إلى الأخذ بأسباب الترتيب والاتساق حتى يسهل على رجل القانون التعرف على جملة القواعد المفيدة في تعيين

الوصف القانوني للنوازل، ويسهل عليه تطبيقها من وجوهها المناسبة وإصدار أحكام عادلة ومصادفة للصواب.

ب ـ من المسلم به أن حاجة المجتمع إلى تنظيم العلاقات بين أفراده أسبق في الزمن من حاجته إلى ممارسة الهندسة بأوصافها البرهانية المعهودة لنا.

ومتى سلمنا بأن العقل العملي الضروري لواقع الحياة الاجتماعية أسبق على العقل النظري الذي يستند إليه المنهج الهندسي، لزمنا القول بأن نزعة التنسيق متأصلة في القانون، وإنما الاقتباس جاء من جانب الهندسة والمنطق وإن اتخذ التنسيق فيهما صورة أدق وأقوى.

ج ـ من الثابت تاريخيا أن معنى «النسق» أو «النظام»[1] لم ينشأ في مجال المنطق كما قد يظن، وإنما نشأ في مجال الفقه والكلام يستوي في ذلك تاريخ الإسلام وتاريخ الغرب؛ والمصطلح الذي كان يستعمله فقهاء الإسلام للتعبير عن معنى «النسقية» هو لفظ «المذهب»، فالمذهب هو «جملة المبادئ والقواعد الفقهية التي تشكل وحدة مرتبة ومتسقة».

يتبين من هذه الاعتراضات أن نصيب القانون من التنسيق ليس مرده النزعة المنطقية الصورية لبعض المدارس القانونية، وإنما هو مبثوث في طبيعة القانون نفسها، ثم أخذه عنه المنطق.

وجملة القول، فإن المنطق قد صاغ العمليات العقلية الداخلية للأفراد بمقولات ومناهج ووظائف صاغ بها القانون العمليات السلوكية الخارجية للأفراد؛ ولما كان القانون بوصفه علما عمليا أسبق إلى هذه الأدوات التنظيمية من المنطق بوصفه علما نظريا، لزم أن يكون القانون أصلا والمنطق فرعا؛ ولما كانت هذه الأدوات من اصطلاح وتقنين وتدليل وتنسيق أوصافا للآلية، لزمنا التسليم بأن القانون أفاد المنطق على مستوى الممارسة الآلية.

ورب معترض على إفادة القانون للمنطق يتوهم وجود مفارقة في القول

---

(1) المقابل الأجنبي هو: Système.

بأن المنطق استمد آليته من القانون مع أن هذا علم مضموني وذاك علم صوري؛ ووجه الرد على هذا الاعتراض أن المقابلة بين العلمين لم تجر إلا على مستوى الأدوات والأدوات وحدها.

3. تناقضات الموقف الإنكاري للمنطق

لقد ثبت لدينا بما لا يدع مجالا للشك بأن المشاركة القائمة بين المنطق والقانون تتخذ اتجاهين؛ إذ المنطق يفيد القانون ويستفيد منه، فإن كانت الإفادة تعلق الأمر بالممارسة التداولية، وإن كانت الاستفادة تعلق الأمر بالممارسة الآلية.

وإذا ثبتت المشاركة، بطلت كل دعوى تقول بوجوب الفصل بين هذين العلمين، وبالتالي بطلت الدعوى التي تنكر استعمال وسائل المنطق الاستدلالية والمنهجية في مجال القانون التي صدرنا بها بحثنا قصد تمحيصها.

ولما صح مبدأ المشاركة بين المنطق والقانون، كان لا بد أن يؤدي استمرار القول بالدعوى المُنْكِرة لاستفادة القانون من المنطق إلى الوقوع في تناقضات، نذكر منها على الأخص اثنين: التناقض الذاتي لدعوى الإنكار وتناقض الإقرار بأصول الفقه مع إنكار المنطق.

1.3. التناقض الذاتي لدعوى الإنكار

إن إبطال الدعوى التي تنكر فائدة المنطق للقانون يأتي على يد القائلين بها أنفسهم وهم لا يشعرون؛ ولبيان ذلك، نختار موقفين لفقيهين أحدهما من قدماء علماء الإسلام والآخر من رجال القانون المعاصرين.

أما الموقف الأول فهو لإمام اشتهر بمهاجمته للمنطق، وهو الإمام ابن تيمية الذي خصص كتبا ومقالات متعددة لانتقاد المنطق وأشهرها: «**الرد على المنطقيين**»[1]

---

(1) ابن تيمية، تقي الدين أحمد: **الرد على المنطقيين**، مقدمة حسن الندوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

و«**نقض المنطق**»[1] و«**كتاب المنطق**»[2] من مجموع الفتاوى؛ وعندنا أن هذا الانتقاد قد أسيء فهمه، سواء من لدن فئة من المعارضين للمنطق أو من لدن فئة من المناصرين؛ ويتجلى سوء الفهم هذا في عدم الوقوف عند الاعتراضات التي يوجهها ابن تيمية للمنطق.

فابن تيمية يعترض على المنطق من حيث استناده إلى «الميتافيزيقا» (= ما بعد الطبيعة)، لا من حيث استقلاله عنها؛ فقد أدخل «أرسطو» في المنطق مفاهيم ومقولات (مثل «الماهية» و«الصفات الذاتية») ومبادئ (مثل «مبدإ الشمولية») مستمدة من أصول «ميتافيزيقية» تبتعد كليا عن العقيدة الإسلامية.

كما يعترض ابن تيمية على المنطق من حيث هو ممارسة آلية، لا من حيث هو ممارسة تداولية؛ فقد أتى «أرسطو» بأقيسة تخرج عن عادات العرب في التعبير وعن مذاهبهم في البيان والاستدلال؛ ولو فرضنا أن المنطق كان مستقلا عن «الميتافيزيقا» وجاريا على قواعد اللغة العربية، ما كان ابن تيمية ليعارض في أمره؛ والدليل على ذلك ما قام به ابن تيمية من محاولات قيمة لتأسيس منطق يستجيب لهذين الشرطين بالخصوص في كتابه «**الرد على المنطقيين**»؛ فقد أعاد فيه الاعتبار للقياس بوصفه الاستدلال الأقوم والأنسب لطبيعة الاشتغال الاستدلالي العادي.

وعلى هذا، تكون معارضة ابن تيمية للمنطق متوجهة على الممارسة الآلية له؛ أما الممارسة التداولية له فقد سلَّم بها، بل كان سباقا إلى المساهمة في صياغتها وبنائها؛ فمعارضته كانت، على التحقيق، مقابلة منطق بآخر كما نقابل نسقاً منطقياً بنسق آخر يختلف عنه في المسلمات أو قواعد الاستنتاج؛

---

(1) ابن تيمية، تقي الدين أحمد: **نقض المنطق**، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمان الصنيع، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1999.

(2) ابن تيمية، تقي الدين أحمد: **كتاب المنطق**، المجلد 9 ضمن **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى 1991.

فابن تيمية كان داعية للمنطق على الرغم من أنف المنكرين للمنطق من أتباعه[1].

وأما الموقف الثاني، فهو للقانوني المغربي الأستاذ أحمد الخمليشي في كتابه «**وجهة نظر**»[2] الذي خصص فيه بحثا لمنهج الفكر القانوني في الفقه الإسلامي، والذي لم يتردد فيه في الحمل على المنطق؛ وقد جاء فيه بتعريف لـ«علم القانون» يسترعي انتباه الباحث، وهو: «علم القانون يسعى إلى اكتشاف القواعد التي تساعد رجل القانون على حل مشاكل التشريع عن طريق التركيب والتفريع وفي نفس الوقت تقيده وتضع له الضوابط التي يلتزم بها في بحثه واستنتاجاته»[3].

فيبدو من تحليلات الأستاذ الخمليشي ومن أحكامه على الممارسة المنطقية بكونها مجردة ومعقدة ومفصولة عن الواقع، أنه ينصح بتحاشي استخدام المنطق في القانون؛ لكن هذا الموقف لا يتفق وما جاء في دعوته إلى عقلنة القانون وعلمنته وما جاء في تحديده لمضمون العمل القانوني؛ والتعريف الذي ذكرناه خير شاهد على هذا التناقض في موقفه؛ فمعاني «التركيب» و«التفريع» و«البحث» و«الاستنتاج» التي وردت فيه مأخوذة من المنطق، وعليها مداره حيث يختص بوضع ضوابطها وترتيب أشكالها، فكيف بها تُلحق بموضوع القانون؟ بل إن هذا الالحاق يجعل تعريف الأستاذ الخمليشي لـ«علم القانون» غير صحيح، لأن مضمون هذا العلم كما هو متعارف عليه هو جملة القواعد التي تنظم مختلف أشكال العلاقات الاجتماعية

---

(1) يمكن للقارئ الكريم للاطلاع على نقض طه للدعوى التي تربط بين المنطق والزندقة، وكذا اظهاره لحجم مساهمة ابن تيمية في وضع أصول منطق فطري جديد وتهوينه للمنطق اليوناني المنقول الرجوع إلى كتابه: **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2011، ص.55 ـ 67؛ وكتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص.350 ـ 380 (ر.م.).

(2) الخمليشي أحمد: **وجهة نظر**، مطبعة النجاح الجديدة، الدارالبيضاء، طبعة 1988.

(3) المرجع نفسه، ص.85.

وليس هو «جملة قواعد التفريع والتركيب وقيود الاستنتاج» كما ذهب إلى ذلك.

ولو فرضنا جدلا أنه قصد بمصطلح «علم القانون» علما يشتمل على جانب من منطق القانون، ما كان ذلك ليرفع التناقض عن موقفه، فمن جهة يصرح بنبذه للمنطق ومن جهة أخرى يثبته بوصفه المنهج المسؤول عن استخدام أساليب الاستنتاج وحل مشاكل التشريع.

ثم إننا لو حاولنا إيجاد وجه يصح به تعريف الأستاذ الخمليشي بأن نزعم أنه يتناول الممارسة التداولية للمنطق من دون الممارسة الآلية، فإن مجرد الاشتمال على ممارسة منطقية من أي مستوى كانت تجعل هذا التعريف غير ملائم لأن يكون تعريفا لعلم القانون كما هو متعارف عليه.

وعليه فلا يجدي الاعتراض علينا بأن ما قصده الأستاذ الخمليشي بـ«علم القانون» هو بالذات علم «أصول القانون»، قياسا على تسميته علم «أصول الفقه» بـ«علم الفقه»[1]، ذلك لأن هذا يوقعه في حمل المصطلح على غير معناه المتعارف عليه بين القانونيين؛ إذ علم القانون غير علم أصول القانون كما أن علم الفقه غير «علم أصول الفقه».

2.3. تناقض الإقرار بأصول الفقه مع إنكار المنطق

إن المنكرين لدور المنطق في القانون يعترفون بأهمية علم أصول الفقه وهو ليس عن المنطق ببعيد، إذ هو بمنزلة علم منطق تداولي. كيف ذلك يا ترى؟

إن حد علم أصول الفقه هو أنه العلم الذي اختص بالبحث عن القواعد الكلية التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الجزئية من الأدلة التفصيلية الشرعية.

لو أمعنا النظر في حد هذا العلم، لتبين لنا أن ما يُدعى اليوم بـ«منطق

---

(1) المرجع نفسه، ص.95.

القانون» يقابل «علم أصول الفقه»، فكل حد لعلم الأصول ينص على قيدين أساسيين يتحدد بهما «منطق القانون».

أولهما هو **«القواعد الكلية»**؛ فالقواعد الكلية التي يطلبها الأصولي هي ما يسميه فلاسفة القانون بـ«المواضع»، وهي أحكام عامة أصلية مثل: «الأصل في الأشياء الإباحة»، «الفعل يجب لوجود المقتضي وينتفي لوجود المانع»، «لا ضرر ولا ضرار»، «لا تزر وازرة وزر أخرى»، «ما جعل عليكم في الدين من حرج»، «إنما الأعمال بالنيات».

أما القيد الثاني فهو **«الاستنباط»**، ويستدعي هذا المفهوم ملاحظتين: **إحداهما**، أن الاستنباط عبارة عن الطريق الذي يتم به الانتقال من دليل إلى مدلوله، وهو ما يسمى بـ«الاستدلال»؛ **والأخرى**، أن الاستنباط عبارة عن طلب أو سعي يقتضي جهدا عقليا يُنزل المستنبط منزلة المجتهد، حتى إن الفرق بين المقلد والمجتهد يقوم في كون المقلد يقف عند حدود حفظ النصوص وتأويل السلف، بينما المجتهد يضيف إلى ذلك التمكن من أدوات الاستنباط بمعرفة شرائط الحدود والبراهين ووجوه تركيب القضايا والاستنتاج منها.

وإذا أضفنا إلى هذين القيدين اللذين يحددان منطقية أصول الفقه وهما «القواعد الكلية» و«الاستنباط» كونَ هذه القواعد تُستمد من الممارسة الإسلامية للقانون، تبين أن المنطق القانوني الذي ينبني عليه علم الأصول يتميز بقيد ثالث هو **«التداول»**، وهو الأخذ بالمقومات الخاصة لمجتمع ما، وعلى هذا فإن علم أصول الفقه هو بمثابة «علم منطق تداولي».

● حاصل القول إن دعوى عدم جدوى المنطق للقانون لا يمكن الأخذ بها، إذ من الممكن الاعتراض عليها من وجوه مختلفة بيناها بالتمييز، من ناحية، بين مستويين في الممارسة المنطقية هما: «الممارسة التداولية» بوصفها ممارسة ترعى الصلة مع الواقع القانوني و«الممارسة الآلية» بوصفها ممارسة تقطع الصلة مع هذا الواقع، وبالتمييز، من ناحية ثانية، بين وجهين من المشاركة بين المنطق والقانون؛ فأثبتنا من جانب أن المنطق يفيد القانون من

جهة الممارسة التداولية بالنظر في العمليات الفكرية والاستدلالات العقلية التي يحتويها العمل القانوني، مصنفا أبوابها ومرتبا قوانينها ومحددا آلياتها؛ وأثبتنا، من جانب آخر، أن القانون يفيد المنطق من جهة الممارسة الآلية بإمداده بأساليب الاصطلاح والتقنين والتدليل والتنسيق.

واستنادا إلى هذه الجملة من النتائج، أظهرنا تناقضات الموقف الذي يصر على إنكار فائدة المنطق للقانون من وقوعٍ في استعمال المنطق حين الرد عليه، ومن إقصائه من جهة واسترجاعه من جهة أخرى، ومن إقرارٍ بعلم الأصول مع تركٍ لمناهجه.

فهلا اقتنعنا بأن المنطق ضروري للقانون بعد أن عرفنا أن مظاهره تتلون بأسماء مختلفة كما اقتنع أسلافنا من قبل بتكامل العلمين، فأفادوا وأجادوا فيما أفادوا!

الملحق

علم أصول الفقه
بين الحداثة والتكاملية والوَسَلِيَّة[1]

معلوم أن علم الأصول مبحث إسلامي متميز؛ وندعي هاهنا أن الممارسة العلمية التي يتميز بها تختص بالصفات الثلاث الآتية: «الحداثة» و«التكاملية» و«الوَسَلِيَّة» (بفتح السين).

1. الحداثة

نقصد بـ«حداثة علم أصول الفقه» أمرين اثنين:

● **أحدهما**، أن الاهتمام بجوانب من الخطاب الأصولي قد تجدد لدى الباحثين المحدثين، وخاصة في العقود الثلاثة الأخيرة؛ وبهذا الصدد، نُذَكِّر بمواقف أربعة مشهورة اتُّخِذت من هذا المبحث الإسلامي الواسع:

أ ـ الموقف الذي يجعل المنهج المميز للأصول هو الاستقراء، ويجعل الفلسفة الخاصة به هي «النزعة التجريبية».

---

(1) نشرت هذه الورقة بجريدة **«الإصلاح»** المغربية بتاريخ 30 يناير 1989؛ وجاء في التقديم لها ما يلي: احتفلت كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط بالمائة السادسة لوفاة الأصولي الكبير الإمام أبو إسحاق الشاطبي في إطار محور الأصول من المحاور العلمية التي خصصت له **«جمعية البحث في الآداب والعلوم الانسانية»** مناظرات الأربعاء؛ وقد أسندت مسؤولية تنظيم هذا المحور إلى البحاثة المقتدر الدكتور طه عبد الرحمن، أستاذ المنطق وفلسفة اللغة؛ ولمعرفة تفاصيل رؤية طه لعلم أصول الفقه انظر الكتب التالية: **«تجديد المنهج في تقويم التراث»**، و**«اللسان والميزان أو التكوثر العقلي»** (ر.م.).

ب ـ الموقف الذي يجعل المنهج المميز للأصول هو القياس التمثيلي، ويجعل الفلسفة الخاصة به هي «النزعة اللاعقلانية».

ج ـ الموقف الذي يرى أن المنهج الذي ينبغي إقامة أصول الفقه عليه هو القياس الاستنباطي، وأن الفلسفة الخاصة به هي «النزعة العقلانية».

د ـ الموقف الذي حاول أن يجمع بين المناهج الثلاثة: الاستقراء والقياس والبرهان، ويجمع بين الفلسفات الثلاث المترتبة عليها، وهي التجربية واللاعقلانية والعقلانية باعتبارها أطوارا ثلاثة تقلب فيه علم أصول الفقه.

وتظل هذه المواقف، على الرغم من إيجابيتها، ناقصة من حيث الوصف والتحليل والصياغة للتقنيات الدقيقة للعمليات العقلية والطرق الاستدلالية المتبعة في استنباط الأحكام من النصوص؛ ونحتاج إلى مزيد من النظر في هذه التقنيات المنهجية والمعرفية وتتبع تفاصيلها ودقائق تركيبها، مستعينين في ذلك بما استجد من أدوات اجرائية ومناهج مضبوطة.

• أما **الأمر الثاني** الذي نقصد من الحداثة، فهو أن الاشتغال بعلم الأصول يفتح للباحث الإسلامي باب المشاركة في تنمية الرصيد العلمي العالمي الحديث، وذلك أن علم الأصول يشتمل، على الأقل، على نظريتين اشتدت حاجة الباحثين المعاصرين إليهما هما: «نظرية الحجاج» التي ترتكز على المناظرة، و«نظرية التداول» التي تبحث في مقاصد الخطاب.

وليس غريبا أن تولي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط التي تبوأت مكانة طليعية في البحث العلمي اهتماما مبكرا لموضوع المنهجية الأصولية، فتنتدب للتدريس فيها في أواسط السبعينات أحد أكبر المختصين في هذه المنهجية وهو المرحوم علي سامي النشار، كما يُطلب من أحد أساتذتها المرموقين وهو الأستاذ نبيل الشهابي المختص في تاريخ العلوم أن يحاضر في الأصول، فيشارك بموضوع حول «**العلية الأصولية والتكافؤ المنطقي**»، ثم يتلوها بعد ذلك استقدام أحد الإخصائيين في الأصول وهو الأستاذ عبد المجيد التركي الذي واصل زياراته منذ ذلك التاريخ لهذه الكلية لإلقاء محاضرات متتالية عما استجد في الدرس الأصولي.

أما الباحثون المغاربة الذين اشتغلوا بالأصول في هذه المؤسسة، فإني أذكر على سبيل المثال لا الحصر الأستاذ طه عبد الرحمن في كتابه: «**اللغة والفلسفة**» (1972) الذي احتوى على إرهاصات مبكرة عن آفاق البحث الأصولي، ثم في أطروحته: «**منطق الاستدلال الطبيعي والحجاجي**» (1985) التي اهتمت بتحليل منطقي وتداولي للبنيات الحُكمية والقياسية في الأصول؛ والأستاذ أحمد الإدريسي في رسالة «**أصول النحو العربي من خلال الاقتراح للسيوطي في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**» (1977) التي خصصها لتقويم تطبيق مناهج الأصول، وخاصة القياس، في الفكر النحوي العربي؛ والأستاذ أحمد المتوكل في كتابه «**تأملات في نظرية الدلالة في الفكر العربي**» (1982) الذي تناول الدلالة عند الأصوليين من زاوية اللسانيات الحديثة، والأستاذ محمد عابد الجابري في كتابه «**بنية العقل العربي**» (1986) الذي أتى فيه بتأويل بياني للقياس الأصولي؛ والأستاذ سالم يفوت في كتابه «**ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**» (1986) الذي تناول فيه بالدرس نظرية ابن حزم الأصولية؛ وأخيرا الأستاذ حمو النقاري في رسالته «**المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني بين الغزالي وابن تيمية**» (1988) التي أبرز فيها المنحى البرهاني للغزالي والمنحى الحجاجي لابن تيمية، مصححا بذلك بعض الأحكام المتسرعة التي وقع فيها بعض الباحثين.

2. التكاملية

المقصود بـ«التكاملية» الجمع بين شعب علمية مختلفة في تركيب متآلف ومتماسك؛ فلا يخفى أن علم الأصول يتضمن أبوابا مستمدة من علوم مستقلة بنفسها، مما جعل المختصين في هذه العلوم المستقلة يتوجهون بأنظارهم إلى هذا المبحث الإسلامي الجامع، ويُنْزِلون عليه مفاهيمهم النظرية وآلياتهم الإجرائية، اختبارا لثرائه وإظهارا لقيمته.

ومن هذه الأبواب المختصة التي يشملها علم الأصول:

أ ـ باب المناهج (أو «الميتودولوجيا») الذي عبر عنه الأصوليون بطرق الاستنباط وترتيب الأدلة.

ب ـ باب «فقه العلم» (أو «الإبستيمولوجيا») الذي يبحث في فلسفة التشريع ذات المنزع العملي، ويسمي الإمام الشاطبي هذا الباب بـ«فقه الشريعة».

ج ـ باب اللغويات الذي يختص بدراسة أصناف الدلالات وعناصر الكلام.

د ـ باب المنطق الذي يدرس قوانين الأحكام وقوانين الاستدلال.

هـ ـ باب الحجاج الذي يعنى بقوانين الجدل والمناظرة وغيرها من الأبواب.

3. الوَسَلِيَّة (بفتح السين)

إن علم الأصول واحد من علوم الوسائل أو علوم الآلة ـ كالمنطق والنحو والعروض ـ التي أفادت السلف في تحصيل قدرة منهجية متينة، تحليلا وتركيبا، واستنباطا واستقراء.

أما الخَلَف من الباحثين المعاصرين، فقد ولى ظهره لهذا التكوين في الوسائل العقلية، وغلب عليه الاشتغال بمضامين النصوص أو محتوياتها من دون مناهجها كما لو كانت هذه المضامين تحصل بغير منهج معلوم، ففسد على الخلف فهم هذه المضامين حق الفهم وفاتته أسباب إنشاء نظير هذا الموروث من النصوص، عمقا وإبداعا.

وسوف يكون النهوض بعلوم الوسائل بكليتنا، متمثلا في تجديد الاهتمام بعلم الأصول، مفيدا في إخراج البحث العلمي الإسلامي من وصف الانغلاق على مضامين النصوص وحدها إلى وصف الانفتاح على طرق إنشاء وتطوير وتبليغ هذه المضامين، أي مفيدا في إقامة البحث المضموني على البحث الآلي؛ وعند بلوغ هذا المقصد سوف نكون قد اهتدينا إلى الطريق الصحيح الذي سلكه المبدعون من أسلافنا ويسلكه كل من تعلقت همته بالاجتهاد والتجديد.

وسعيا وراء استنهاض ههم الباحثين للخروج من الجمود على النظر في مضمون النصوص وحدها إلى حِذق الوسائل المنهجية قصد التجديد في المضمون، نضع بين أيديهم مقترحات بصدد الإشكاليات الأصولية التي تستحق الاهتمام بها:

أ ـ منها ما يتعلق بالجانب المنهجي:

ـ خصائص الاستدلال العملي بالمقارنة بالاستدلال النظري

ـ خصائص القواعد الأصولية

ـ مبدأ التراتب أو تفاوت الدرجات في الأحكام والمقاصد

ـ قوانين منطق الأحكام الشرعية

ـ الوسائل المنطقية المستعملة في حل التناقضات

ـ الآليات الاستدلالية التي يقوم عليها الاستحسان والاستصلاح وسد الذريعة

ـ خصائص نموذج المناظرة الفقهية

ـ جوانب البناء والترتيب والتنسيق في الخطاب الأصولي.

ب ـ منها ما يتعلق بجانب «فقه العلم»

ـ علاقة التعليل بالتعقيل (أو العلية وعلاقتها بالعقلانية)

ـ العقل بين الاستقلال والتقييد

ـ النزعة المنفعية وخصوصية المنفعة في الخطاب الفقهي

ـ الفلسفة المقصدية: مداها وحدودها.

ولسنا نقيد الباحثين بهذه المحاور العامة، بل نفتح المجال لكل الاجتهادات والتأملات التي تسمح بتقدم البحث في مجال المنهجية الأصولية وفلسفة التشريع.

مسلمات ونتائج النظر التكاملي في التراث
حول كتاب «تجديد المنهج في تقويم التراث»[1]

لقد بنينا بحثنا في تكامل التراث على مسلمات ست: اثنتان منها تتعلقان بالمضمون وأربع تتعلق بالمنهج.

* أما المسلمتان المضمونيتان، فهما:

1 ـ أنه لا تفكير في التراث بغير معاناة بالغة

2 ـ أنه لا هوية للذات بغير سند التراث.

لقد كابدنا في تأمل مسألة التراث ما لم نكابده في تأمل غيره، لِما كنا نشاهد من مواقف متخذة منه لا نرتضيها لأنفسنا ولا لقومنا، بين ساكت عنه سكوتا وصارف له صرفا وقادح فيه قدحا؛ وما كان لهذه المعاناة الصادقة أن تذهب سدى، إذ ما لبثت أن حملتنا على الاجتهاد في تجديد النظر في التراث.

* أما المسلمات المنهجية الأربع، فاثنتان منهما عامتان، واثنتان خاصتان.

أما المسلمتان المنهجيتان العامتان، فهما:

1 ـ أنه لا إبداع في المضمون الفكري بغير استقلال في المنهج الإجرائي المتخذ

(1) الأصل في هذا الفصل الورقة التي قدمها د. طه عبد الرحمن لافتتاح اليوم الدراسي الذي نظمه «اتحاد اللسانيين المغاربة» بمناسبة صدور كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث، وذلك بكلية علوم التربية بالرباط بتاريخ 20 يناير 1995 (ر.م.).

2 ـ أنه لا استقلال في المنهج بغير الخروج من مرتبة استنساخه إلى مرتبة القدرة على استنباط نظيره.

فيترتب عليهما أن الأدوات المنهجية التي نحصّل بها القدرة على الإبداع، عند النظر في التراث الإسلامي العربي، هي تلك التي لا نستنسخها من تراث آخر، إن قديما أو حديثا، وإنما نستنبطها من أصوله استنباطا. فكان أن اتجهنا إلى طلب أدوات مأصولة، أي مستخرجة من المنهجية التي أُنشئت وبلّغت بها مضامين التراث، والتي نخص بالذكر من سماتها ثلاثا:

أ ـ أنها منهجية تسديدية، لا تجريدية، إذ تجمع بين العلم والعمل.

ب ـ أنها منهجية اعتراضية لا عرضية، إذ تطلب الاشتراك في طلب الحقيقة وفي الانتفاع بها.

ج ـ أنها منهجية اعتبارية لا عبارية، إذ تُحَكِّم اللوازم الأخفى والأبعد في الأخذ باللوازم الأظهر والأقرب.

وأما المسلمتان المنهجيتان الخاصيتان، فهما:

1 ـ أن القول بمنهجية مأصولة لا يصح إلا إذا صدّقه العمل بها

2 ـ أن الحقيقة لا تظهر إلا على يد اثنين على الأقل: أحدهما مُدَّعٍ، والآخر معترض.

فيتفرع عليهما أن من يدعي وجود منهجية خاصة يتعين عليه، في استخراجها، العمل بها كما يتعين عليه الاعتراض على من ينكر استعمال هذه المنهجية.

لذلك عملنا على القيام بالأمرين معا، فاجتهادنا في استيفاء شرائط التطبيق لمنهجية التراث وشرائط الاعتراض التي توجبها هذه المنهجية.

وبفضل الأخذ بهذه الحقائق المضمونية والمنهجية العامة والخاصة، توصلنا إلى النتائج التالية، وهي تنقسم قسمين: نتائج تعترض على النظرة التي تجزّئ التراث، أو قل «النظرة التفاضلية»؛ ونتائج تعرض النظرة التي تجمع بين أجزاء التراث، أو قل «النظرة التكاملية».

أما النتائج الاعتراضية الأساسية على النظرة التفاضلية:

* أولاها، أن الاشتغال بمضامين التراث من دون المناهج التي بنيت بها هذه المضامين يؤدي إلى الوقوع في تفضيل بعض أجزاء التراث على بعض.

* الثانية، أن التوسل في تقويم التراث بغير المناهج التي بنيت بها مضامين هذا التراث يفضي إلى تقسيمه أقساما لا تستوفي شروط هذه المضامين.

* الثالثة، أن القصور في استعمال المناهج المنقولة لا يزيد هذا التقسيم غير المناسب لمضامين التراث إلا فسادا.

وأما النتائج العرْضية الأساسية الخاصة بالنظرة التكاملية، فإن

* أولاها، أن الاشتغال بالآليات التي أنتجت المضامين التراثية يؤدي إلى الأخذ بكلية التراث وجمعية دوائره المختلفة من غير استبعاد، حذفا كان أو استثناء.

* الثانية، أن التكامل بين أجزاء التراث يتجلى في جانبين أساسيين، هما: تداخل المعارف فيه وتقريب المعارف المنقولة.

أ ـ جانب تداخل المعارف، مقتضاه أن المعارف الإسلامية العربية عملت بضربين من التداخل:

* **التداخل الداخلي** الذي يقع بين علوم التراث الأصلية؛ وقد أثبتنا أن أفضل نماذجه هو التداخل بين علم الأصول وعلم الأخلاق.

* **التداخل الخارجي** الذي يقع بين العلوم المأصولة وبين العلوم المنقولة؛ وأفضل نماذجه التداخل بين الإلهيات وعلم الكلام؛ وهذا التداخل هو بدوره على ضربين: التداخل الخارجي **القريب** وهو دخول العلم المنقول في العلم المأصول، والتداخل الخارجي **البعيد** وهو دخول العلم المأصول في العلم المنقول.

ب ـ جانب تقريب المعارف، مقتضاه أن المعارف الإسلامية عملت بمبدأين في التقريب:

* **أولهما**، أن للتراث الإسلامي العربي مجالا تداوليا خاصا ينبني على أصناف ثلاثة من الأصول: لغوية وعقدية ومعرفية، تؤدي مخالفتها إلى آفات يختلف ضررها باختلاف هذه الأصول التداولية.

* **الثاني**، أن تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يستلزم تخريجها على مقتضيات أصوله؛ فالأصل اللغوي يوجب على هذا التقريب الأخذ بالاختصار في العبارة بدل التطويل، والأصل العقدي يحتم عليه تشغيل المعتقد بدل تعطيله، والأصل المعرفي يوجب عليه تهوين الفكر بدل تهويله.

وقد أثبتنا أن أفضل نموذج لتقريب العلوم النظرية المنقولة هو تقريب علم المنطق، وأن أفضل نموذج لتقريب العلوم العملية المنقولة، هو تقريب علم الأخلاق.

وبذلك، تكون هذه النتائج كلها قد أثمرت عندنا موقفا متميزا من الذات ومن التراث، يتلخص في القول بأنه **لا كمال للذات إلا بتكامل التراث**.

أعمال د. طه عبد الرحمن

• مدخل عام للمشروع

1 ـ **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، الرباط، الطبعة الأولى 2000؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2011.

2 ـ **الحوار أفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2013.

• مجال «مناهج المنطق»

3 ـ **المنطق والنحو الصوري**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1983.

4 ـ **Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels, 1985.**

(رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه) (لم تنشر بعد).

5 ـ **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1998.

6 ـ **سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، الطبعة الأولى 2015.

• مجال «تكامل التراث»

7 ـ **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المؤسسة الحديثة للنشر

والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1987؛ المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2000.

8 ـ **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1994.

• **مجال «فقه الفلسفة»**

9 ـ **Langage et philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie**, publication de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, Imprimerie de Fédala, Mohammedia, Maroc, 1 édition, 1979.

(اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود).

10 ـ **فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1995.

11 ـ **فقه الفلسفة 2: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1999.

12 ـ **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2002.

• **مجال «النقد الأخلاقي وفلسفة الدين»**

13 ـ **العمل الديني وتجديد العقل**، دار بابل، الرباط، الطبعة الأولى 1989؛ المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1997.

14 ـ **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2000.

15 ـ **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005.

16 ـ **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2006.

17 ـ الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية، بيروت، الطبعة الأولى 2007.

18 ـ سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2012.

19 ـ رُوح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2012.

20 ـ بؤس الدهرانية: النقد الائتماني للفصل بين الأخلاق والدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014.

سؤال المنهج

في أُفق التأسيس لأُنموذج فكري جديد

تدور الأبحاث التي يتضمنها هذا الكتاب على إشكال فكري رئيس وهو: كيف الطريق إلى التحرر من التبعية والتقليد وتحقيق الاستقلال والاجتهاد في الفكر؟ وما هي الشرائط المنطقة والمقتضيات المنهجية لإنشاء قولنا الإبداعي مع الحفاظ على استقلالنا التداولي؟

يجيب الفيلسوف المغربي طه عبدالرحمن عن هذا السؤال المزدوج بدعوى مركزية تجتهد فصول الكتاب في الاستدلال عليها، وهي: أن الأصل في فقه «منهجية الإبداع» التي تُحرّر فكرنا هو تحصيل القدرة على الإحاطة بمقتضيات أصناف ثلاثة من المنهجيات؛ أولها، «المنهجية التكاملية» المميِّزة للتراث الإسلامي العربي، ومبناها على أن تقويم هذا التراث الخاص لا يصح إلا بفقه المنهاج التكاملي الذي يميّزه؛ والصنف الثاني، «المنهجية التداولية» المستخدمة في الصنعة الفلسفية، ومبناها على أن تقويم العمل الفلسفي لا يُتوصَّل إليه إلا بفقه آليات التداول الخاصة بلغة الفيلسوف؛ والصنف الثالث «المنهجية الحجاجية» المتضمَّنة في الصناعة المنطقية، ومبناها على أن التقويم المنطقي للتراث الإسلامي وللخطاب الفلسفي لا يصحُّ إلا بقانون المنطق الحجاجي.

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-759-4

9 786144 317594

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION